

Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

hermenéutica y democracia



- **DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS**
  Carlos Castillo Peraza
- **RELACIONES ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA**
  Paulette Dieterlen
- **LA "ETAPA OLVIDADA" DEL PENSAMIENTO DE HABERMAS**
  Mariflor Aguilar Rivero
- **EL NACIMIENTO DE LA LITERATURA**
  René M. Guastalla
- **ENCRUCIJADAS VIRTUALES DE LA PINTURA DE OCTAVIO MOCTEZUMA**
  Manuel Lavaniegos

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
de la Universidad Intercontinental. Año 2 / No. 2 / 1995.

INTERSTICIOS
es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Precio por ejemplar: N$ 20,00 m.n.
Suscripción anual: (2 números): N$ 40,00 m.n. (residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:
Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía
Insurgentes Sur 4303
14000 México, D.F.
Tel. 573.85.44, ext. 1101
Fax. 655.15.43

Registro en trámite:

Tipografía, formación e impresión:
Multidiseño Gráfico S.A.
Oaxaca No. 1 San Jerónimo Aculco
Tel:568•4640 568•4741
Fax 652•5211

Se terminó de imprimir en febrero de 1995. La edición consta de 1000 ejemplares.

Foto de la portada: *"La última parte de la noche"* de Octavio Moctezuma

ÍNDICE

Presentación 5

I. HERMENÉUTICA Y DEMOCRACIA

"La etapa olvidada" del pensamiento de Habermas
Mariflor Aguilar Rivero 9

Los aportes de Habermas y Apel al debate sobre hermenéutica y educación
Samuel Arriarán 21

Principios hermenéuticos para una didáctica de la filosofía
José Luis Calderón (Coordinador) 33

Relaciones entre la ética y la política
Paulette Dieterlen 51

Democracia y derechos humanos
Carlos Castillo Peraza 61

Derchos humanos y democracia moderna
Luis Salazar C. 67

II. ANALES

Tomás deAquino y Heidegger:
Una guerra de dos mundos
Ramón Kuri Camacho 95

La ortografía en la metaphycica de Diego José Abad
Concepción Abellán Giral 97

III. ARTE Y RELIGIÓN

Nacimiento de la literatura
René M. Guastalla 103

Encrucijadas virtuales de la pintura de Octavio Moctezuma
Manuel Lavaniegos 121

Escepticismo y Religiosidad
Julio Amador Bech 139

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Reseña: "La Belleza" de Stefano Zecchi
Blanca Solares 167

Conversación con Eugenio Trías
José Ribas 170



ntersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

hermenéutica y democracia


Intersticios
FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

PRESENTACIÓN

La profunda preocupación del pensamiento contemporáneo por el tema hermenéutico del lenguaje, en mucho responde a un mismo orden de cosas que por igual determina una definida preocupación política por el tema de la democracia. Un importante debilitamiento —hoy en día— del sentido de lo político habla también de los desvanecimientos del poder vinculatorio del lenguaje para con los hombres entre sí respecto de un mismo mundo. Sinsentidos y falta de credibilidad permean los ámbitos de lo que en otros tiempos merecía y representaba la más espontánea de nuestras confianzas y el más compartido de los sentidos: el del lenguaje cotidiano y el de la vida política. El lenguaje de la política y las políticas del lenguaje parecen —a ratos— ya no decirnos ni conducirnos a nada mínimamente claro y real.

De nuevo, lo que se hace manifiesto es el carácter radicalmente cambiante, discontinuo, incierto y ambivalente, de cómo se nos muestra o en qué consiste propiamente la realidad actual. Los intersticios, las zonas medias entre espacios, tiempos y sentidos, son aquí, nuevamente, los que desplazan las estructuras fuertes llevándonos a una primera impresión de falta de contacto, a un síndrome de irrealidad.

Pero puesto que no en otros momentos ni lugares, sino en estos mismos de los cortes y los saltos, las coyunturas y los márgenes es donde emerge lo cualitativamente nuevo, siguen siendo, entonces, las limitaciones, los temores, los autoengaños y las impertinencias de los individuos concretos —y no los intersticios como tales o por sí mismos—, los que dan lugar a los simulacros del lenguaje y a la política, a la hiperrealidad.

¿Cómo, sino desde una mayor hondura, consistencia y versatilidad humanas, poder recobrar, reconstruir un sentido de realidad, una verdad del decir en general y del decir y hacer políticos en lo particular, pero al interior, en el pleno de los intermedios?

Hermenéutica y democracia constituyen el centro temático de este segundo número de *Intersticios*, convergiendo ambas en la común exigencia de una capacidad de apertura humana a la pluralidad y movilidad de los sentidos, ...que el derecho a la palabra y la obligación de interpretarla, de comprender los diferentes sentidos y el sentido de la diferencia, es lo único en lo que, a su vez, podemos de nuevo y en forma nueva quedar comprendidos, vinculados, en verdad, humanamente, por las mediaciones del *logos* y los medios de la *polis*.

Las reflexiones que siguen —en torno a la democracia moderna como instancia de articulación entre los derechos individuales y los político-sociales; los derechos humanos, heterogéneos y contradictorios, como referencia que da sentido a las complejidades y conflictos de la historia contemporánea; la tensión de ética y política en el liberalismo y el comunitarismo; el pensamiento crítico y emancipatorio frente a la hermenéutica conservadora; la praxis liberadora de una educación de base hermeneútico-crítica; la literatura y el divorcio entre el ciudadano y la ciudad; y hasta el lenguaje metamórfico de la belleza como afirmación de la sacralidad de nuestra unión con el todo; o el mito como certeza de pertenencia a una comunidad; etc.— expresan así la unidad de sentido entre hermenéutica y democracia: la explicitación y realización ético-racional y política del acuerdo humano, siempre desde y para una comunida de vida.

José Luis Calderón C.

I. HERMENÉUTICA Y DEMOCRACIA

LA "ETAPA OLVIDADA" DEL PENSAMIENTO DE HABERMAS

Mariflor Aguilar Rivero
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

Aunque la fase de la "madurez" del pensamiento de Jürgen Habermas es la que tiene mayor impacto en los debates contemporáneos, la autora nos propone una relectura del Habermas "joven", que, en su opinión, está más ligada que la primera con el desocultamiento y la explicación discursivos de los mecanismos de opresión que impiden la emancipación de los sujetos sociales.

Pueden ser tan claramente diferenciadas dos épocas del pensamiento de J. Habermas, que ya hay quien habla del Habermas "joven" y del "maduro"; y es sabido que la fase de la "madurez" es la que tiene mayor impacto en los debates contemporáneos, no solamente por su actualidad, sino porque —se piensa— significa un desarrollo y una superación de la fase "de juventud". No pretendo poner aquí en cuestión esta apreciación en sus trazos generales; pretendo solamente exponer aspectos centrales de la llamada primera fase de esta obra, con el fin de mostrar que la misma gira en torno de un proyecto crítico que aún puede considerarse legítimo. Esta etapa del pensamiento habermaseano se encuentra ligada a una revaluación del pensamiento hermenéutico y ésta, a su vez, se inserta en un proyecto de revaluación de la capacidad reflexiva en contra del objetivismo quietista, así como en el proyecto de construir una teoría crítica de utilidad en los procesos que llevan a cabo los sujetos para emanciparse de constricciones de diversa índole.

1. Contexto del proyecto teórico de Habermas.

El proyecto habermaseano no puede explicarse sin referencia a sus lazos con la tradición marxista y con la Escuela de

Frankfurt[1]. Se puede decir que este proyecto surge de dos desilusiones: la desilusión del marxismo y la desilusión de la Escuela de Frankfurt. El genitivo es diferente en cada caso. En el primero, se refiere a que el marxismo era el objeto de la desilusión de Habermas; en el segundo caso, la Escuela de Frankfurt es el sujeto de la desilusión ante las posibilidades emancipatorias de Occidente, desilusión que Habermas quiso remontar. Por lo que respecta al marxismo, Habermas estaba desilusionado de la misma manera que lo estuvieron los frankfurteanos, es decir, desilusionados de la deficiencia categorial de una teoría que era básicamente economicista y que excluía de su cuerpo de conceptos la dimensión de la acción social en la que constituyen las ideas, creencias y valores morales[2]. En cuanto a la Escuela de Frankfurt, Habermas quería alejarse de su espíritu pesimista, en especial a partir de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer y de *Eros y civilización* de Marcuse, donde se reflejaba el enorme desencanto que tenían de las posibilidades emancipatorias de la teoría y de la práctica. Habían desahuciado a Occidente por la corrupción de sus instituciones y por la hegemonía que había adquirido la ideología cientificista y tecnológica, lo cual obligaba a considerar ingenuo pretender que el desarrollo de teorías que criticaran la sociedad iba a contribuir a su transformación. Este pesimismo teórico-político sumergió a la Escuela de Frankfurt en una especie de punto muerto, que la aisló tanto de la práctica política como del universo del discurso teórico y científico de los nuevos desarrollos en ciencias humanas que se practicaban en esas décadas. Habermas responde a esta desilusión; quiere recuperar una doble esperanza, la esperanza de que Occidente entrañaba posibilidades de libertad, y la esperanza de que el trabajo teórico e intelectual podía contribuir a esa libertad. Por eso, quiere repensar el concepto de "teoría crítica" para renovar su intención emancipatoria original, lo cual lo lleva a cabo prestando atención a los temas metodológicos que se habían desarrollado en otras tradiciones[3] pero sin perder de vista los trabajos y el "espíritu" original del marxismo en su sentido crítico y

1 Esto lo afirma y lo desarrolla Rick Roderick, en *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, New York, St. Martin's Press, 1986.
2 Cfr. Francisco Colom González, "Las caras del Leviatán", en *Anthropos*, Barcelona-México, UAM-A, 1992, p. 59.
3 Cfr. Jack Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate", en *New German Critique*, Núm. 18, otoño de 1979, pp. 46-47.

transformador. Es decir, quiere conservar del proyecto marxista y de la Escuela de Frankfurt el compromiso de desarrollar una teoría social crítica capaz de conservar "intenciones prácticas" de establecer una sociedad justa y buena[4].

Este proyecto enfrenta inmediatamente a Habermas con el siguiente problema: ¿cómo pensar esta teoría sin caer en el positivismo en el que cayó el marxismo y sin caer tampoco en el relativismo? Porque la teoría social que Habermas se proponía construir no podía ser simplemente el equivalente de la teoría científica que defendía el marxismo ortodoxo, mismo que había desembocado en postura dogmática, pero tampoco quería identificarse con la simple filosofía, es decir, con meras reflexiones sobre las posibilidades del conocimiento, tal como se había llevado a cabo en la tradición del idealismo alemán.[5] Habermas no se conformaba con la capacidad especulativa del discurso filosófico sino que confiaba en la eficacia emancipatoria del discurso explicativo. Deseaba, por tanto, contribuir a desarrollar una teoría explicativa que fuera crítica y no ideológica.

Como puede verse, era un proyecto ambicioso. Quería una teoría diferente de las ciencias objetivistas que revaluara el papel de la reflexividad humana, y, a la vez, una teoría que criticara e hiciera posible la transformación de la realidad social. Esperaba demarcarse tanto de la ciencia como de la filosofía tradicionales, las cuales, desde su punto de vista, habían ocultado los intereses humanos intrínsecos en el conocimiento. En otras palabras, la teoría crítica en la que Habermas pensaba debía desocultar ciertas distorsiones sistemáticas prevalecientes bajo la ideología dominante[6], pero al mismo tiempo quería ofrecer alguna garantía de que el nuevo punto de vista, desde el cual se iba a enjuiciar a la ideología dominante, fuera confiable y sólido. Se planteaba pues el problema de cómo estar seguro de que tal teoría crítica no participaría de las mismas distorsiones de las teorías que criticaba. Así, el ambicioso proyecto de Habermas se enfrentaba al gran reto de desarrollar una teoría que tuviera las virtudes del marxismo, en tanto crítico y transformador, pero no sus defectos.

El reto de construir esta "magna" obra lo enfrenta Habermas en las diversas fases de su trabajo teórico, de las cuales la primera es su acercamiento a las ciencias hermenéuticas que le iban a

---

4 R. Roderick, *op.cit.*, p.22.
5 *Ibid.*, p. 23.
6 *Idem.*

permitir enfrentar a dos enemigos: el positivismo, dado que éste era el enemigo principal de la hermenéutica, y la limitación conceptual, puesto que la hermenéutica incorpora en su seno el universo valorativo de la acción social que, desde la perspectiva de Habermas, el marxismo había excluido de su cuerpo de conceptos. Los trabajos más importantes de esta fase del pensamiento de Habermas se concentran en *Conocimiento e interés*[7] y en la *Lógica de las ciencias sociales*. Según él mismo declara en el prólogo de *Conocimiento e interés*, lo que le preocupa en esta etapa de su trabajo es "retribuir a la reflexión el estatuto que le corresponde y que le fue usurpado por el positivismo"[8], usurpación que se apoyó sobre todo en el programa de unidad metodológica de las ciencias bajo la influencia de Russell y Wittgenstein. Un punto unificante de este programa positivista es la naturaleza experimental de los métodos de prueba de las ciencias "duras" que se convirtieron en requisitos indispensables de la cientificidad. Como se sabe, este requisito y algunos otros del mismo tipo, como el de la prueba de la refutabilidad de Popper[9], dieron lugar a polémicas en las cuales las ciencias sociales quedaron mal paradas desde el punto de vista de sus pretensiones de cientificidad, ante lo cual las ciencias sociales y hermenéuticas salieron en su propia defensa. Dilthey en su momento, y Habermas, Paul Ricoeur y Gadamer son quienes encabezan la reivindicación contemporánea de la hermenéutica.

2. Intereses cognitivos.

Ahora bien, Habermas desarrolla estas consideraciones hermenéuticas en el marco de la teoría de los intereses cognitivos que expone sobre todo en *Conocimiento e interés*. Su proyecto en este tiempo era "restituir a la reflexión el lugar que el positivis-

---

7 Madrid, Taurus, 1982. (CI en adelante). *Erkenntnis und Interesse*, 1968.
8 Dice Habermas en las primeras líneas del prefacio de *Conocimiento e interés*: "Me propongo, desde una perspectiva histórica, reconstruir la prehistoria del positivismo moderno con el propósito sistemático de analizar las conexiones entre conocimiento e interés. Si queremos seguir el proceso de disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia, tenemos que remontarnos a través de fases abandonadas de la reflexión. Volver a recorrer este camino desde un horizonte que apunta hacia su punto de partida puede ayudarnos a recuperar la perdida experiencia de la reflexión. Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión", en CI, p.9.
9 Cfr. Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Basic Books.

mo le había usurpado", para lo cual sistematiza la idea de la relación del conocimiento con los intereses humanos, idea que es central para el desarrollo de su pensamiento.

Lo que aquí va a mostrar es que el conocimiento que producen las distintas ciencias y teorías en general es un conocimiento regido por intereses, es decir por orientaciones básicas y generales que guían los distintos tipos de investigación, orientaciones que son inherentes a las condiciones fundamentales de la reproducción de la especie humana[10]. A Habermas le preocupa pensar las teorías científicas vinculadas a y enraizadas en la vida; en contra de la idea del conocimiento como fin en sí mismo, Habermas quiere sostener la idea de que los puntos de vista desde los cuales aprehendemos la realidad y desde los cuales se adoptan distintas estrategias de investigación y de búsqueda del conocimiento son necesarios y trazados por la necesidad del desarrollo y reproducción de la especie humana[11]. Esta teoría es importante porque ofrece una alternativa de objetividad frente al marxismo, al positivismo y al idealismo hermenéutico.

Frente al marxismo, porque la teoría de los intereses cognitivos conecta sus conceptos básicos no a la "hermenéutica natural" de la conciencia de clase, sino a intereses objetivos de la especie humana. Desliga así la objetividad de un interés específico adquiriendo universalidad epistemológica al enraizar en intereses de "profundas raíces antropológicas"[12]. Frente al positivismo, por la sola articulación intrínseca del conocimiento y el interés, además de representar el primer esbozo de una noción de objetividad fundada en la intersubjetividad. Es decir, los intereses rectores del conocimiento permiten el conocimiento objetivo porque eliminan la subjetividad negativa del individuo y del grupo, sustituyéndola por la intersubjetividad de la especie humana[13] en torno de los diversos tipos de intereses. Y, por último, frente al idealismo hermenéutico, al estilo Heidegger, según el cual todo comprender que se remonte al horizonte de sentido es un comprender objetivo.

Habermas distingue tres tipos de teorías ligadas cada una de ellas a tres tipos de intereses socioculturales específicos. Las

---

10 CI, p. 199

11 "Esas orientaciones básicas miran, por tanto, no a la satisfacción de necesidades inmediatamente empíricas, sino a la solución de problemas sistemáticos en general", (CI, p. 199).

12 J. Habermas. *Lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos 1986, p. 490.

13 Tal como lo cita Habermas de A. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte*, Berlín, 1969, en CI, p. 336.

ciencias de la natualeza que están guiadas por el interés "en la predicción y el control de los sucesos que acaecen en el entorno natural"[14] interés al que llama *interés técnico*. Por otra parte, las ciencias culturales e históricas que se guían por el interés en asegurar las posibilidades de entendimiento mutuo y de autoentendimiento en la organización de la propia vida[15]; a este interés le llama interés práctico. Las ciencias hermenéuticas están guiadas por este interés; garantizan la autocomprensión que oriente la acción de individuos y grupos y la comprensión recíproca entre ellos. Estas ciencias hacen posible el consenso sin coerciones [16] y hacen posible la fluidez de la acción comunicativa, es decir, llevada a cabo sin rupturas, tanto en el plano vertical del individuo respecto de su biografía individual y de la tradición colectiva a la que se pertenece, como en el plano horizontal de las mediaciones entre tradiciones de diversos individuos, grupos y culturas diferentes[17]. En este sentido, el interés práctico se distingue del técnico porque aquél no está dirigido a aprehender una realidad objetivizada, sino a propiciar la intersubjetividad de la comprensión, y dice Habermas: "sólo en cuyo horizonte puede la realidad aparecer como algo"[18]. Esta frase es de una enorme radicalidad epistemológica. Ya desde aquí Habermas está planteando la intersubjetividad como condición de posibilidad de la verdad, lo que más adelante desarrollará como la teoría de la verdad como consenso. Por último, hay otro tipo de teorías o de modos de investigación que se caracterizan por su *interés emancipatorio*; éstas son las teorías críticas entre las que Habermas ubica la reflexión marxista y la freudiana, así como cierta forma de reflexión filosófica.

Es Pierce el ejemplo de las ciencias monológicas (vs. dialógicas) y Dilthey, de las culturales e históricas. No me voy a referir a las primeras pero sí a las ciencias culturales e históricas, que son las ciencias hermenéuticas regidas por el interés práctico. Estas ciencias "rompen el círculo de la simple reproducción de la vida"[19] y están también relacionadas con un nivel antropológico de la acción humana, a saber, el de la dimensión de la comprensión

14 McCarty. *La teoría crítica de J. Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 77. (McC en adelante). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 1978.
15 McC, p. 78.
16 CI, p. 183
17 *Idem*.
18 *Idem*.
19 A. Honneth, *op.cit.*, p. 220.

comunicativa enfatizada por la filosofía hermenéutica.

"La comprensión hermenéutica —dice Habermas— se dirige a un contexto de significaciones legado por la tradición. Se distingue de la comprensión monológica del sentido exigida por las proposiciones teóricas"[20]. El *interés práctico* que rige a estas ciencias garantiza el proceso de la comprensión comunicativa dentro de la comunidad social a través de la interpretación de los significados culturalmente objetivados[21]. La hermenéutica es necesaria para analizar los lenguajes formales que quedan "contaminados" por elementos del "oscuro trasfondo y de la plenitud de la vida del alma"[22]. En la comprensión hermenéutica del lenguaje ordinario no puede haber certeza demostrativa y, por lo mismo, no es vinculante como los procedimientos empírico-analíticos debido a que en ella opera el círculo hermenéutico, que no es vicioso sino virtuoso porque en él sí hay producción de conocimientos, los cuales se van rectificando de una idea inicial del todo hacia las partes y sucesivamente. En franca polémica con el marxismo positivista, que concibe a la sociedad en términos de la relación del ser humano con la naturaleza mediante el trabajo, Habermas considera que la socialización humana está orientada no solamente hacia la transformación de la naturaleza, sino hacia la producción de acuerdos sociales[23] los cuales constituyen el objeto de las ciencias hermenéuticas. Éstas, que promueven la comunicación y el mutuo entendimiento, incluyen también en su seno los procesos de autoformación de la identidad del yo, que son procesos que se llevan a cabo dialógicamente entre sujetos que recíprocamente se reconocen unos a otros como sujetos intencionales que comparten significados. Las historias individuales se constituyen en un proceso doble de desarrollo de experiencias individuales y de comunicación intersubjetiva compartida.

Por su parte, las teorías críticas, guiadas por el interés emancipatorio, producen el efecto específico sobre su objeto de estudio de liberar a los sujetos —individuales o de grupo— de los engaños o autoengaños a los que han sido sometidos por distintos tipos de coacciones[24]. Aunque Habermas considera que las ciencias hermenéuticas pueden ser objetivas, vislumbra el problema

20 CI, p. 168.
21 Axel Honneth, *op.cit.*, p. 225.
22 CI, p. 171.
23 *Idem.*
24 McC, p. 78. Dice que éstas son "coacciones pseudonaturales cuyo poder reside en su no-transparencia".

de que no pueden plantearse la cuestión de ser un conocimiento con pretensiones emancipatorias[25]. Desde su óptica, las ciencias hermenéuticas se impiden a sí mismas desarrollar el filón crítico; primero, porque su permanencia en el plano del análisis del lenguaje las coloca en una corriente más bien conservadora que impide aparentemente la ruptura con tales manifestaciones subjetivas, y segundo, porque el interés práctico que las rige, que consiste en llegar al entendimiento mutuo mediante un acuerdo, es indiferente a las bases normativas de ese acuerdo; es decir, las ciencias hermenéuticas no engloban una plataforma conceptual desde la cual pueden juzgar si los acuerdos a los que se ha llegado son correctos o no. En este sentido, las ciencias hermenéuticas no posibilitan la crítica y la emancipación si se llegara a la conclusión de poner en cuestión un acuerdo inconveniente. Este es un aspecto de la hermenéutica que Habermas juzga como "idealista" y es para superar ese idealismo que propone en su esquema el tercer tipo de interés cognitivo[26].

El interés emancipatorio es el centro del primer intento de Habermas de dar una justificación normativa a la teoría crítica y está basado en la capacidad humana de actuar racionalmente, de ser autodeterminante y autorreflexivo, o sea, crítico[27]. Este interés moviliza la búsqueda por la liberación de opresiones autoimpuestas, de fuerzas hipostasiadas y de condiciones de comunicación distorsionada[28]. Es un interés tan central como el interés práctico y el técnico; es el interés que rige a las ciencias que contribuyen a la formación de la identidad de los individuos sociales que deben enfrentarse a poderes que actúan sobre ellos distorsionando su comunicación. La formación de la identidad no puede llevarse a cabo más que superando gradualmente normas y convicciones autoalienantes[29], y esto se lleva a cabo mediante la crítica.

A Habermas le importa, en esta fase de su trabajo, enfatizar las diferencias entre las ciencias hermenéuticas y la hermenéutica filológica simple, distinción que hará comparando el psicoanálisis con la hermenéutica de Dilthey.

---

25 Axel Honneth, *op.cit.*, p.229.
26 *Ibid*, p. 225.
27 McCarthy, *loc. cit.*
28 Rick Roderick, *op. cit.*, p. 56
29 Axel Honneth, *op. cit.*, p. 229.

3. Dilthey y el psicoanálisis.

El psicoanálisis es para Habermas en este tiempo el modelo de las ciencias críticas. Esto pudo pensarlo previa reconsideración del papel de la hermenéutica en las ciencias humanas, la cual comienza con un cuestionamiento de la propuesta hermenéutica de Dilthey. Considera que éste concede demasiado al positivismo al reivindicar las categorías de la vida y de la experiencia para después subordinarlas a la objetividad del conocimiento científico. Esto le muestra a Habermas que Dilthey no se ha convencido a sí mismo de la relevancia epistemológica de las categorías que él mismo levanta para fundamentar epistemológicamente las ciencias del espíritu, y considera aún, junto con la ideología positivista, que esas categorías vitales atentan contra la objetividad de las ciencias que quiere defender. En otras palabras, Dilthey no se ha convencido de que el interés práctico que detentan las categorías vitales y hermenéuticas que él mismo ha levantado es un interés legítimo para la investigación científica, que no sólo no le resta objetividad, sino que es condición de posibilidad de la misma "pues es precisamente el interés directivo del conocimiento el que establece las condiciones de la objetividad del conocimiento posible". Por esto Habermas afirma que en la contraposición entre "vida" y "ciencia" se revela un positivismo oculto[30].

En el marco de la crítica a Dilthey, Habermas comienza a tomar distancia de la hermenéutica en cuanto tal y a valorar otro tipo de discurso que tiene la ventaja de incorporar aspectos hermenéuticos, y de cumplir con los requisitos para constituir una teoría crítica. Esto bajo el entendido de que la hermenéutica, por su naturaleza misma, no puede —ni pretende hacerlo— convertirse en crítica. El modelo de este tipo de discurso que, además de estar informado hermenéuticamente, tiene pretensiones y efectos emancipatorios, es el psicoanálisis.

Desde la óptica del psicoanálisis, Habermas continúa con la crítica a Dilthey: primero, por su concepción de la autobiografía, y esto en dos sentidos: en relación con el estatuto que tiene para la investigación, y en relación con su misma naturaleza.

Para Dilthey, la biografía es el punto de partida, mientras que para Freud es, más bien, punto de llegada. Para Dilthey la biografía puede ser punto de partida porque tiene la virtud de ser

30 CI, pp. 184-185.

transparente, de ser cierta precisamente por ser autoreferente[31]; para Freud, se sabe, la biografía se caracteriza por su enorme opacidad, por lo cual será, si acaso, la meta a la cual se podrá llegar después de un largo camino recorrido.

Otra diferencia entre la hermenéutica de Dilthey y la de Freud es la interpretación psicoanalítica, si bien se lleva a cabo sobre los textos mismos como ocurre en Dilthey; el psicoanálisis, dice Habermas, "une el análisis lingüístico con la investigación psicológica de conexiones causales"[32], mientras que la hermenéutica de Dilthey no rebasa el plano del análisis lingüístico apoyado en el recuerdo manifiesto. Esta es una de las críticas principales que en este momento Habermas le dirige a Dilthey, pero que después le dirigirá a Gadamer y a la hermenéutica en general.

La tercera diferencia entre la hermenéutica de Dilthey y la freudiana consiste en que la deformación del texto psicoanalítico es una deformación sistemática, mientras que la deformación de los textos que interpreta la hermenéutica histórica no lo es. En la hermenéutica histórica un texto antiguo lo ponemos en relación con su tiempo, con el contexto cultural en el que ha sido producido, de tal suerte que la escasez de información, motivada por la distancia temporal y la infidelidad del recuerdo subjetivo, se compensa con el recurso a ciertas teorías de las transformaciones históricas del lenguaje, con el recurso a la tradición y con el recurso a lo que Habermas llama en términos hegelianos "la apropiación del espíritu objetivo"[33]. La hermenéutica psicoanalítica, en cambio, si bien se enfrenta también a la infidelidad del recuerdo, y si bien cuenta también con una teoría y una técnica para interpretar conjuntos simbólicos, no puede recurrir ni a la tradición, ni al recuerdo, ni al hegeliano espíritu objetivo, puesto que el único testigo del acontecimiento que suscitó el texto deformado que debe interpretarse es precisamente aquél que ha perdido la memoria; pero no solamente esto, sino que además de haber perdido la memoria, ocurre que no "la quiere" recuperar.

Para explicar esta diferencia entre ambas hermenéuticas, Habermas acuña el concepto de *comunicación sistemáticamente distorsionada*, que alude a una deformación del texto que tiende a la repetición debido a la naturaleza inconsciente de las causas de la deformación[34].

31 *Ibid.*, p. 216
32 *Ibid.*, p. 218
33 *Ibid.*, p. 217
34 *Idem.*

Por eso se habla de deformación sistemática, porque como dice: "la manifestación incompleta o distorsionada del sentido no resulta, en ese caso, de un defecto de transmisión; se trata más bien de un contexto biográfico que se ha convertido en impenetrable para el sujeto"[35]. La deformación tiende a repetirse sistemáticamente por efecto de composición de lo reprimido, sin que el sujeto pueda intervenir en su propio beneficio. La hermenéutica del psicoanálisis atiende, pues, todas aquellas situaciones en las que el texto de nuestros juegos cotidianos de lenguaje es alterado por perturbaciones internas dando lugar así a símbolos incomprensibles.[36]

4. Autorreflexión y crítica.

Habermas dirige, pues, su mirada hacia el psicoanálisis. En otro lugar expuse en detalle la idea que tiene de éste[37] según la cual el psicoanálisis es una ciencia que recurre fundamentalmente al método autorreflexivo, lo que en el contexto habermaseano significa mucho, pues la autorreflexión es un concepto complejo que reúne el sentido que tiene la reflexión en el idealismo alemán de Kant a Hegel, así como el sentido que tiene en la crítica marxista de la ideología y de la teoría social, es decir, como un concepto que tanto alude a la capacidad de los sujetos de disolver mediante la crítica actitudes dogmáticas y las distorsiones de la conciencia, como a la de transformar las relaciones sociales existentes.

Son incontables las críticas que suscitaron estos planteamientos, casi todas de sobra justificadas; mas nos parece que, al corregirse muchas de las fallas de la propuesta inicial, se tira por la borda un aspecto que presentaba no solamente uno de sus mejores logros, sino también lo que lo hacía mantener una línea de continuidad con lo mejor de la tradición del pensamiento crítico, a saber, los aspectos relacionados con la pretensión de desocultar explicando los mecanismos de opresión de los sujetos sociales.

En un texto de A. Wellmer citado por Axel Honneth, aquél distingue entre un modelo explicativo, por medio del cual Habermas da cuenta del proceso de la racionalización práctica, orientado

35 CI, p. 218
36 CI, p. 227
37 *Cuadernos de ética*, Revista de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, núm. 11/12, junio/diciembre de 1991.

uno hacia Freud y otro hacia Piaget. De acuerdo con el primer modelo, el proceso de aprendizaje moral, que se supone conduce a una sociedad emancipada, está representado por pasos en un proceso de autorreflexión a través del cual los impedimentos de la interacción social se hacen conscientes. De acuerdo con el segundo modelo, en contraste, se accede a la emancipación a través del desarrollo en la formación de una nueva fase de la conciencia moral. En cada modelo, la estructura del proceso de aprendizaje moral y las estructuras de las cuales los individuos deben ser liberados, son definidos en términos diferentes. Por un lado, son las condiciones de la comunicación distorsionada que deben ser disueltas retrospectivamente a través de actos colectivos de autorreflexión. Por contraste, en el otro caso, es un asunto de etapas de "reflexividad limitada" que son superadas a través del progreso en el desarrollo de las competencias comunicativas[38]. En un caso, la emancipación es *criticar a...*; en otro, *llegar a...* Es desde esta perspectiva que puede reflexionarse si el modelo freudiano debe realmente ser superado; si la emancipación pensada como "criticar a..." no representa aún una auténtica opción emancipatoria.

38 Axel Honneth. *The Critique of Power*, MIT Press, 1991, pp. xxix-xxx. *Kritik der Macht*, 1985.

LOS APORTES DE HABERMAS Y APEL AL DEBATE SOBRE HERMENÉUTICA Y EDUCACIÓN

Samuel Arriarán
Universidad Pedagógica Nacional

De cara a los peoblemas concretos y característicos de América Latina en general y de México en particular, el fenómeno de la educación —con vistas a producir una praxis liberadora— requiere de una investigación educativa de base hermenéutica —contrapuesta al positivismo y a la racionalidad tecnocrática— que en verdad reconozca la pluralidad de tradiciones culturales y no se refiera sólo a la tradición eurocéntrica; ha de definirse más como una hermenéutica crítica y normativa (Apel y Habermas), que como una hermenéutica ontológica y relativista (Gadamer). Sólo en estos términos es que una pedagogía hermenéutica ha de cumplir con la función mediadora del lenguaje hacia la transformación social y no hacia la mera conservación.

Una de las tendencias contemporáneas más importantes en la investigación educativa es, sin duda, la hermenéutica. ¿Cómo surgió esta tendencia? ¿cuál fue su desarrollo? Estas son algunas preguntas fundamentales que necesitamos responder si queremos comprender cómo fue que la hermenéutica surgida inicialmente de la fenomenología se articuló posteriormente con los planteamientos ontológicos de Gadamer y Ricoeur, o con la Teoría Crítica de Habermas y Karl Otto Apel.

En efecto, si observamos los antecedentes de la hermenéutica, nos encontramos con las investigaciones fenomenológicas de Husserl y Heidegger. Claro que la fenomenología no fue en sus orígenes una filosofía del lenguaje, sino una filosofía de la conciencia cuyo objetivo era aclarar la relación sujeto-objeto en el proceso del conocimiento. Husserl reaccionó contra el objetivismo de su época e intentó destacar el aspecto subjetivo: toda conciencia es conciencia de algo, pero ese algo es siempre algo para la conciencia, que es, en definitiva, la que otorga sentido y significación. Esta advertencia fue recogida fructíferamente por otros enfoques educativos distintos de la hermenéutica a lo largo

de las últimas décadas.[1] Aquí es interesante observar que lo propio de la hermenéutica y lo que parece marcar su diferencia con respecto a otros enfoques educativos que surgieron de la fenomenología, ès el énfasis en el papel del lenguaje como mediación.

A partir de la fenomenología, la pedagogía ya no puede plantearse el conocimiento en términos de un sujeto solipsista, sino más bien de una comunidad de sujetos. Se considera que la objetividad pasa necesariamente por la subjetividad. Pero esta consideración marcó apenas una etapa inicial; posteriormente hubo que plantearse el problema del lenguaje como mediación. Justamente en esto, los conceptos formulados inicialmente dentro de la tradición de la fenomenología fueron transformados radicalmente por autores como Gadamer, Habermas y Apel. En este sentido, en tanto esta transformación se desarrolló a partir de algo, la hermenéutica se podría comprender como una especie de continuación del programa de la fenomenología tanto de Huserl como de Heidegger[2].

Cuando hablamos de hermenéutica hay que matizar la diferencia entre la hermenéutica ontológica del tipo de Gadamer o Ricoeur y la hermenéutica crítica del tipo de Habermas y Apel. Se puede advertir que el desarrollo de la fenomenología hacia cualquiera de estos tipos proviene del llamado "giro lingüístico" que se produjo en la intersección de varias corrientes filosóficas contemporáneas. Tal como señala Martin Jay, la línea divisoria de la hermenéutica alemana es precisamente el punto donde se entrecruzan la Teoría Crítica y la fenomenología, porque es aquí donde las implicaciones de los dos enfoques fundamentales de la hermenéutica han sido claramente puestos en evidencia. El punto central de esta intersección ha sido el debate entre Habermas, Apel y el principal discípulo de Heidegger: Hans Georg Gadamer[3].

Desde mi punto de vista, este debate tiene implicaciones fundamentales para la investigación educativa; por tal razón es necesario referirnos a él en forma muy especial. Tal como se derivaría de dicho debate, "el giro lingüístico" ha venido a poner

---

1 Cfr. Bernard Curtis y Wolfe Mays (compiladores), *Fenomenología y educación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984

2 Cfr. Rüdiger Bubner, Cap.1, "Fenomenología y hermenéutica", en *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Ed. Cátedra, 1984

3 Cfr. Martin Jay, "¿Debería la historia intelectual tomar un giro lingüístico? Reflexiones sobre el debate Habermas-Gadamer", en *Socialismo fin de siecle*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1990.

de relieve que la realidad que conocemos y en la que actuamos es una realidad lingüísticamente mediada. Ciertamente hay diferencias entre la manera de ver esa realidad; es decir, que en tanto esa realidad lingüística nunca se presenta en forma abstracta y ahistórica, sino siempre en una sociedad determinada, existen dos maneras opuestas de entender el problema de la tradición cultural y la modernidad como conservación o transformación social, problema que resulta central para la investigación educativa en países como México. Sobre este punto volveré más adelante. Por ahora me detendré en el debate anteriormente señalado, el cual podría plantearse de la siguiente manera: si damos por supuesto que la hermenéutica pone de relieve el papel del lenguaje como mediación, entonces cabe preguntar ¿mediación de qué?; ¿medio de reproducción de la tradición o medio de dominación?

Resulta curioso que muchos autores como Richard J.Bernstein no vean la diferencia entre las respuestas de Gadamer, Haber mas y algunos filósofos posmodernos como Rorty[4].

Quizá por ello sea necesario subrayar que mientras para Gadamer el lenguaje simplemente reproduce la tradición, para Habermas y Apel, el lenguaje es por el contrario un medio de dominación y de poder social. En otras palabras, lo que no parecen apreciar algunos autores, quizá por razones ideológicas, es que el enfoque de Gadamer carece de los medios para descubrir o criticar las distorsiones socialmente determinadas de la comunicación, mismas que podrían producir un consenso irracional o ilegítimo.Como dice Martin Jay, lo que en el marxismo se conoce como crítica ideológica, es imposible señalarlo en Gadamer porque éste no puede distinguir entre autoridad y razón. Careciendo de una pauta de crítica, resulta demasiado tolerante y demasiado receptivo con el pasado: “El impulso emancipador de la Ilustración, el interés generalizable por la liberación de estructuras ilegítimas, se pierden así en la teoría de Gadamer, cuyas implicaciones son inherentemente conservadoras”[5].

Para Habermas y Apel, no se puede absolutizar el peso de las tradiciones, en tanto que tal posición puede conducirnos a lecturas idealistas, ahistóricas y radicalmente conservadoras de la realidad social. Desde esta perspectiva, es imprescindible situar

4 Richard J.Bernstein, “¿Cuál es la diferencia que marca una diferencia? Gadamer, Habermas y Rorty”, en *Perfiles filosóficos*, México, Ed. Siglo XXI, 1991
5 Martin Jay, *op.cit.* p. 39

las tradiciones y el lenguaje en el seno de la historia, esto es, relacionarla con la realidad del poder y de las relaciones sociales de producción. Acorde con K.O. Apel, Habermas afirma desde sus primeros trabajos, que "la acción social sólo se constituye en la comunicación en el lenguaje ordinario... El lenguaje es también un medio en que se reproduce el dominio y el poder social. Sirve a la legitimación de relaciones de poder organizado"[6].

Desde el punto de vista de Gadamer, la historia sería solamente historia de la transmisión de mensajes lingüísticos, de la constitución y reconstitución de horizontes de comunicación como puros hechos de lenguaje. Sostener esto, según Habermas y Apel implica entre otras cosas preguntarse por qué la historia no aparece a veces como mera transmisión lingüística sino como ideología y otros modos que parecen desmentir su estructura primariamente hermenéutica. Si se reconoce que la comunicación que posibilita el diálogo entre individuos, épocas y sociedades se halla amenazada por malentendidos infinitos ¿no será que necesitamos una "hermenéutica de alcances normativos"?

Del seno de esta problemática metodológica y filosófica surge justamente la fundamentación de la hermenéutica aplicada a la investigación educativa. Y es aquí donde podemos apreciar aún más los aportes de Apel.

Hablar hoy de las ideas de Apel en América Latina, es una novedad muy grande. Su reciente visita a México, nos dejó una impresión muy fuerte al polemizar apasionadamente sobre los problemas más graves que preocupan a la comunidad internacional. Lo más interesante de Apel es el modo en que nos plantea el problema de la necesidad de optar por una ética posconvencional, partiendo de la catástrofe sufrida en la época nazi. Este no es un problema pasajero o frívolo de su filosofía, ya que como demuestran sus últimos ensayos, no se cansa de insistir en los peligros del retroceso a un nivel anterior al ético-democrático en el desarrollo de la conciencia moral[7]. Quizá el motivo de dicha insistencia sea el impacto que produce el surgimiento de movimientos neofascistas en Europa, impacto que, por otra parte, también estaría afectando a algunos filósofos posmodernos

6 Jürgen Habermas. *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 257. Es importante advertir que esta idea se mantiene a lo largo de los últimos trabajos de Habermas, por ejemplo, en su *Teoría de la ación comunicativa*, 2 vols., Madrid, Ed. Taurus, 1987

7 Cfr. K.O. Apel, A.Cortina, J.de Zan y D. Michelini, (eds.). *Etica comunicativa y democracia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991

(como Derrida), quienes ante este nuevo fenómeno reasumen posiciones a favor de Marx y la Ilustración.

En América Latina, al igual que en los países europeos, el déficit de legitimación está ocasionando una creciente inestabilidad y debilidad de las instituciones democráticas, lo cual hace posible el surgimiento de gobiernos autoritarios neoliberales faltos de garantías de los derechos humanos. Tal vez por esta manera de plantear los problemas, Apel se ha convertido en uno de los pocos filósofos europeos que proponen nuevas reflexiones y líneas de investigación, en torno a la modernidad, la educación ligada a la democracia y el cambio cultural.

Puesto que los países latinoamericanos no somos modernos ni posmodernos, las reflexiones de Apel resultan útiles para orientar positivamente el proceso de la transformación educativa a partir de una racionalidad universalista. En este sentido, uno de sus aportes más radicales consiste en plantear la posibilidad de un diálogo intercultural desde situaciones educativas deprimentes o de poco desarrollo cultural. Tanto es así que en el caso de países como México, Guatemala, Perú, Ecuador o Bolivia, este tipo de planteamientos tiene enorme importancia ya que, al existir una composición poblacional indígena, nos encontramos con situaciones patológicas de comunicación intercultural. De ahí, por ejemplo, el fracaso brutal de las políticas de educación indígena. El caso de Chiapas no hace más que ilustrar este proceso. Una de las líneas de investigación que surge aquí es la aplicación de la hermenéutica al proceso cultural en nuestra circunstancia, es decir, al modo como se realizan procesos simbólicos de violencia con esquemas de otra cultura. La hermenéutica puede aclararnos las diversas maneras por las que se desarrolla la imposición de la cultura del Otro. Esto afecta obviamente la relación educativa y la relación ética. En la medida en que hay una actividad del sujeto que se forma y comprende el mundo en la interacción con el otro, la relación de una cultura con otra puede crear nuevas formas de dominación ideológica. Para que haya democracia no basta el simple consenso político surgido del proceso electoral que, como hemos visto, puede ser irracional e ilegítimo, sino que es necesario un diálogo intercultural, lo cual exige un interlocutor ideal, o en palabras de Apel, es necesario un "*a priori* de la comunicación".

Si reconocemos la estructura lingüístico-hermenéutica de la experiencia, para Apel, es necesario tematizar el *a priori* de la

comunidad ilimitada de comunicación[8]. Esto significa que no sólo los actos de habla son lingüísticos sino ante todo, comunicativos, en el sentido de una de las tesis del segundo Wittgenstein (a la que Apel asigna un papel central), según la cual, no podemos jugar de manera solitaria un juego lingüístico. Todo lenguaje, hasta el más arbitrario, supone reglas a cuyo cumplimiento responde siempre un interlocutor al menos ideal. Todo juego lingüístico es, pues, juego comunicativo, y por esta razón, según Apel, se necesita una nueva concepción de la hermenéutica que implique una transformación semiótica del kantismo. No se puede tematizar "algo en cuanto algo" sin aceptar implícitamente las reglas de un lenguaje. Responder a estas reglas frente a un interlocutor ideal, o a una comunidad de interlocutores implica que se reconozcan a esos interlocutores los mismos derechos y deberes del hablante. En este sentido, la comunidad de la comunicación es ilimitada e ideal, es decir, es necesariamente pensada como el lugar posible de un intercambio en el que los individuos estén libres de todo obstáculo impuesto por las circunstancias históricas, sociales o económicas. De esta manera, para Apel, la comunidad ideal de comunicación funciona como un *a priori* tanto en el discurso teórico como en el discurso práctico. Es importante señalar que Apel, siguiendo la idea de los juegos lingüísticos de Wittgenstein, los transforma en juegos lingüísticos trascendentales, más que en hechos actuales o históricos concretos, en posibilidades o ideales por realizar. De este modo, Apel considera haber superado las deficiencias de Gadamer, que no daba cuenta de que la hermenéutica, como arte de interpretación, presupone siempre una situación de ruptura de la comunicación. Paradójicamente, Apel refuerza la fundamentación de Habermas al afirmar que la hermenéutica no puede dejar fuera los aspectos normativos universalistas, al contrario del relativismo de Gadamer. Claro que se podrían matizar aquí las diferencias entre Apel y Habermas en el modo de plantear estos aspectos normativos —el primero lo hace desde una pragmática trascendental; el segundo, desde una pragmática formal o empírica[9]—; sin embargo conviene destacar que estamos ante una oposición entre dos tendencias de la hermenéutica contemporánea: la una repre-

8 K. O. Apel. "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en *La transformación de la filosofía*, Madrid, Ed. Taurus, 1985, t. 2.
9 Cfr. "Diferencias entre la pragmática universal de Habermas y la pragmática trascendental de Apel", en *Hermenéutica y educación*, Samuel Arriarán (comp.), de próxima publicación por la Universidad Iberoamericana.

sentada por Apel y Habermas, que acentúan sus aspectos normativos o fundativos, y la otra, representada por Gadamer y quienes, siguiendo a Heidegger (Vattimo, Rorty y otros posmodernistas), acentúan radicalmente los elementos de desfundamentación o de relativismo cultural.

Como toda elaboración teórica, la filosofía de Apel se gestó también en oposición a otras teorías. A pesar del gran número de filósofos de los que se declara deudor (como Kant, Peirce, Heidegger, Wittgenstein, y otros) no resulta muy difícil reconocer a sus enemigos como aquellos filósofos positivistas y liberales al estilo de Popper y Rorty. Y no sólo resulta fácil sino sumamente esclarecedor ubicarlos, ya que así podremos valorar cabalmente sus contribuciones. Es interesante advertir que los adversarios más importantes de Apel en el plano filosófico internacional, son los mismos con los que Habermas dispensa desde hace muchos años una polémica muy fuerte. Son aquellos que bajo el disfraz de pugnar por una sociedad democrática, no hacen otra cosa que impulsar un proyecto irracionalista y apocalíptico (aunque hay que notar que esta tendencia va tomando un giro interesante, como en el caso de Derrida, quien en su último libro titulado justamente "Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía" [México, Siglo XXI, 1994], aparece como partidario de la razón y la ilustración).

Apel y Habermas aparecen muchas veces como aliados o retroalimentándose uno al otro. En este sentido, el mismo Habermas ha reconocido que "entre los filósofos vivos, ninguno ha determinado la dirección de mi pensamiento de un modo tan persistente como K.O. Apel"[10].

Desde esta perspectiva, se trataría de llevar la estructura hermenéutica de la experiencia comunicativa (su potencial, siempre abierto, de llegar a un acuerdo) a una condición de posibilidad que la fundamente en el sentido que le proporcione normas, criterios de juicio y de acción. En palabras de Apel, necesitamos "pensar con Wittgenstein, contra Wittgenstein, y más allá de Wittgenstein" porque los individuos tienen que ser capaces entonces de introducir nuevas reglas que en ocasiones no pueden comprobarse fácticamente sino tan sólo por la vía del reconocimiento intersubjetivo[11]. Este apuntalamiento teórico tiene gran-

10 Jürgen Habermas. *Conciencia moral y acción comunicativa,* Barcelona, Ediciones Península, 1985, p.7

des consecuencias para la praxis social, ya que intenta proyectar un modelo de comunicación social no fundado en el poder fáctico del dinero o de la instrumentalización política, sino en un acuerdo democrático y racional.

En lo que toca a la pedagogía, Apel afirma que si se concibe (como a menudo se sugiere hoy desde un concepto positivista de ciencia) exclusivamente como ciencia social empírico-analítica, basada por ejemplo en una psicología conductista, consecuentemente habrá que concebir su relación con la praxis como puramente tecnológica. Entonces, la pedagogía eliminaría, en primer lugar, todo acuerdo comprometido de los propios pedagogos sobre los objetivos de la formación o la instrucción como algo extracientífico. Y en segundo, excluiría —ante todo por anticientífica— toda comunicación no manipuladora, toda comunicación verdaderamente intersubjetiva entre el pedagogo y el educando:

> En suma, dice Apel, una pedagogía sobre la base de una ciencia social puramente empírico-nomológica sería en su relación con la praxis, pura técnica de adiestramiento. Semejante concepción no es del todo utópica, y menos aún si imaginamos la función de esta pedagogía en el contexto social de un sistema tecnocráticamente perfeccionado de total manipulación de la masa por una pequeña élite de manipuladores[12].

Estas aportaciones de Apel tienen un gran interés para la fundamentación de la hermenéutica y la investigación educativa. Uno de los problemas más graves en la formación de los investigadores en México y América Latina es la carencia de una metodología no positivista ni puramente empirista. La necesidad de conocer y aplicar el método hermenéutico se deriva de que la investigación educativa requiere de un enfoque plural y consciente de las limitaciones del positivismo y el neopositivismo. El método hermenéutico aplicado a la investigación educativa tiene la ventaja de estar respaldado por una fundamentación filosófica antipositivista. Esto significa que ya no podemos caer en las falacias del método de las ciencias naturales. En México, la investigación educativa replanteada hermenéuticamente ya no puede

11 K.O. Apel. "El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje", en *La transformación de la filosofía*, *op.cit.* p. 331.
12 K.O. Apel. "¿Ciencia como emancipación?...", en *La transformación de la filosofía*, *op.cit.* p.133

ser entendida únicamente como simple aplicación de técnicas de investigación (test, cuestionarios, estadísticas, encuestas, etc.).

Por otra parte, muchos de los investigadores de la educación en nuestros países no comprenden muy bien que, en la medida en que vivimos en medio de una diversidad de culturas, se necesita replantear la educación a partir de la consideración de que existen tradiciones culturales diferentes. Por esta razón, el método hermenéutico resulta indispensable, ya que nos permite comprender el proceso educativo desde presupuestos no eurocéntricos. Comprender hermenéuticamente la educación quiere decir reflexionar sobre las condiciones de conocimiento científico a partir de la distinción analítica entre el nivel sintáctico, semántico y pragmático. En oposición a las teorías positivistas y neopositivistas que reducen la verdad a una relación sujeto-objeto fundada en la consistencia formalista de postulados lógicos, Apel piensa que hace falta construir procedimientos intersubjetivos que permitan validar las teorías científicas. En este sentido, Apel se enfrenta al solipsismo "metódico" o modo de pensar monológico presente en casi toda la filosofía occidental, desde Descartes a Husserl. Este solipsismo no sólo caracteriza a la filosofía de la conciencia, sino también al enfoque sintáctico-semántico de la ciencia. Las consecuencias prácticas de este tipo de pensamiento monológico se expresan en el liberalismo (y el neoliberalismo), el cual justifica que los individuos puedan actuar con sentido y pensar con validez sin recurrir a ninguna comunidad[13].

Ahora bien, al plantear su crítica ideológica denunciando la racionalidad monológica, instrumental o estratégica, Apel propone superar la filosofía de la conciencia y el cientificismo mediante un giro pragmático y hermenéutico que permita situar la ciencia y a la comunidad científica en el seno de una comunidad de interpretación[14]. Así, Apel intenta demostrar que cualquier teoría pre-semiótica del conocimiento científico incurre en la falacia de prescindir de su dimensión comunitaria, pragmática. Esta falacia necesariamente desconoce la función interpretativa y normativa de la construcción de signos. Dicho de otra manera, la validez de los signos científicos, no puede fundamentarse en un sujeto aislado ni tampoco en un simple proceso de elaboración de

13 Para una comprensión más profunda de estos planteamientos remitimos al lector al estudio de Adela Cortina: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Etica y política en K.O. Apel*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988.
14 Karl Otto Apel. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

la verdad en términos sintáctico-semánticos. Desde el punto de vista apeliano, la pregunta de Kant sobre la posibilidad y validez del conocimiento científico tiene que transformarse, al considerar la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y la verdad de los enunciados.

Apel intenta rebatir el solipsismo metódico, siguiendo la idea de Peirce de un "socialismo lógico", mediante la demostración hasta qué punto un científico que trabaja al margen de una comunidad es incapaz de interpretación, objetividad y verdad:

> Quien quiera comportarse lógicamente como lo exige la lógica sintética de la experiencia posible, tiene que sacrificar todos los intereses privados de su finitud (incluso el interés por su salvación en el sentido de Kierkeggard) en aras del interés de la 'comunidad ilimitada', que es la única que puede alcanzar la verdad como meta.[15].

Esta idea del "socialismo lógico" de Peirce (que retoma Apel) es muy fácil de comprender ya que se refiere no sólo a la necesidad de que los científicos interpreten únicamente en función de su "comunidad científica", sino también de toda la sociedad. En este sentido, la idea de "comunidad científica" se amplía al mundo cotidiano o a la comunidad histórica. Más allá de una racionalidad tecnocrática, se trataría de proponer la idea de una racionalidad hermenéutica como condición de toda pretensión de validez o verdad objetiva. Vemos, entonces, que la idea de racionalidad hermenéutica se amplía atravesando las fronteras de la explicación y de la descripción hasta llegar a la comprensión y al acuerdo. De ahí resulta la necesidad de terminar fundamentando una ética procedimental. Dado que la ciencia no puede monopolizar la interpretación de la acción intersubjetiva, Apel señala la necesidad de construir pretensiones de verdad correspondientes a cada forma de racionalidad[16]. Así, la concepción de la ciencia de Apel se amplía a la ética de la argumentación y con ello extiende su vigencia desde la comunidad de los científicos a la de todos los hombres, porque cuantos pretendan argumentar racionalmente tienen que someterse a ciertas reglas del juego. Y aquí, Apel refuerza nuevamente a Habermas al afirmar que el acuerdo única-

15 Citado por Adela Cortina, *op.cit.* p. 77.
16 K.O. Apel. "El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad", en *Estudios éticos*, Barcelona, Editorial Alfa, 1986.

mente se alcanza en el caso de que el oyente entienda al hablante, lo crea veraz, acepte el contenido proposicional emitido y considere correcta la norma a la que se atiene el acto de habla.

Conclusión

Tal como se habrá advertido, para la interpretación de la relación de Apel con Habermas, me he basado en una época anterior en la que el primero parecía guiar o servir de refuerzo al segundo. Hoy en día, Apel se siente cada vez más desencantado de Habermas. Pero esto es un problema que debe ser analizado en otro momento y con nuevos elementos de juicio. La línea que me ha orientando es la de asumir el punto de vista de ambos filósofos como un solo proyecto de crítica ideológica. Lo que importa es la aplicación de dicho proyecto a la fundamentación de la hermenéutica y la investigación educativa con vistas a producir una praxis liberadora y no así la mera especulación o teoricismo académico y escolástico.

Los aportes de Apel y Habermas nos invitan a reflexionar sobre las pretensiones últimas de la modernidad, así como a tomar conciencia en nuestros países de los precarios sentimientos de “igualdad ciudadana”, que son presupuestos de todo proceso de modernización social. Es decir que para reconocer al Otro como Sujeto requerimos aceptarlo no como un ente extraño sino como parte de nuestra identidad constitutiva.

Afirmar nuestra identidad exige construir un juego simbólico democrático que nos permita reconocer pretensiones y expectativas recíprocas. En este sentido, la formación del concepto “nosotros” o de nación adviene allí donde el concepto de igualdad humana se interioriza poderosamente. En efecto, la hermenéutica tiene como pretensión volver reflexiva la práctica del intérprete, pero a su vez extenderla a la praxis de la comunidad entera. Así, la comprensión de la hermenéutica se nos plantea como un proyecto ineludible de reforma intelectual y moral. La viabilidad de ella está dada por el reconocimiento intersubjetivo de las diversas nacionalidades y actores sociales.

Para los países más desarrollados de occidente, el concepto ético político de “ciudadanía” está internalizado plenamente por la sociedad entera. Sin embargo, para América Latina, este concepto todavía está en proceso de constitución, lo que más allá de

expresar un déficit de la vida pública, manifiesta la ausencia de una ética comunitaria basada en el prejuicio de la igualdad de la condición humana así como de una comunidad ideal de comunicación. La ausencia de este concepto en América Latina tiene que obligarnos a reflexionar sobre nuestros juicios y prejuicios desde el horizonte que nos provee la hermenéutica en cuanto arte de la interpretación.

PRINCIPIOS HERMENÉUTICOS PARA UNA DIDÁCTICA DE LA FILOSOFÍA

José Luis Calderón (Coordinador)
Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía

Los planteamientos que siguen recogen un intento de problematizar al máximo, teórico-prácticamente, el asunto de una Didáctica de la Filosofía, para la que el cumplimiento de tal pretensión termina por elevarla a un nivel metadidáctico, así como por atribuirle una forma de antididáctica, toda vez que esta ya entonces Filosofía de la Didáctica, localiza, por un lado, todo un aparato metafísico y de poder de la filosofía=enseñanza , y por otro, se enfrenta al hecho de que el pensar preguntante en que consiste el quehacer filosófico, no es posible de ser enseñado como tal. El sentir de una hermenéutica filosófica es el que da pie y orienta estas ideas en dirección de entender y asumir que en el ejercicio de la filosofía lo que se promueve es la propia experiencia humana del mundo, irreductible a cualquier didactismo científico-positivo.

¿Qué trabajar en un curso de didáctica de la filosofía?

Lo que sea que se decida en este sentido ha de intentarse ponerlo a la práctica en el curso mismo. Una fuerte inconsistencia resultaría de llevar a cabo algo en forma diferente a como teóricamente se sugiere que se haga. No es este el caso, en particular, para la impartición de cualquier otra asignatura filosófica, pero lo es, de una manera muy señalada, para un curso de didáctica. Aquí, el qué cosa trabajar no puede menos que esforzarse en coincidir con el cómo hacerlo y viceversa.

Esta elemental consideración nos llevó a pretender un cierto carácter de taller para el cumplimiento de dicha asignatura, bajo el propósito de resaltar las funciones de consistencia del cómo práctico, observando también en éste el comportamiento de los elementos teóricos. Pero como por otra parte había que no descuidar el contenido filosófico —presupuesto en una "didáctica de la filosofía" al interior de una escuela de filosofía—, esta segun-

da consideración se revirtió sobre la primera en términos necesariamente problemáticos, como conviene al quehacer filosófico, es decir, había que problematizar al máximo, a nivel teórico y práctico, el asunto de una didáctica de la filosofía.

Y hablamos de una problematización también en el orden de la práctica, no sólo en relación con el punto de haber convenido en trabajar en forma de taller para así corresponder expresamente a las determinaciones teóricas o conceptuales, sino anterior a esto, en cuanto a que la invitación a trabajar dicho curso nos retaba sin más —así lo queríamos, así lo veíamos necesario— a ir un poco más allá de lo que ya todos conocemos en materia de educación.

Así es como el itinerario: ¿qué enseñar? -¿cómo hacerlo?, bajo la modalidad de taller y en términos críticos o problemáticos, regresa a su punto de partida: el quehacer diario, concreto, de la enseñanza y el aprendizaje.

¿Didáctica de la filosofía o filosofía de la didáctica? Hermenéutica - metadidáctica - antididáctica.

Los planteamientos que siguen traducen una determinada posición filosófica: expresan una idea de lo que consideramos es válido entender y practicar como "filosofía", reflejan la intención de poder estar trabajando ya y correspondiendo a tal idea.

Lo que nos ocupa es la "didáctica de la filosofía". Difícilmente cabe pensar en una propuesta de principios o elementos didácticos que respecto a una didáctica de la filosofía no deba primero tener en claro y ser consecuente con lo que esencialmente se está entendiendo por "filosofía" desde tal o cual posición filosófica. Si el término de "didáctica" hace referencia a un "conjunto definido de elementos para el mejor cumplimiento de un propósito equis de enseñanza", una didáctica de la filosofía, en consecuencia, no puede menos que conocer, lo mejor posible, aquello que pretende enseñar. Una didáctica de la filosofía, un cometido de enseñar Filosofía, presupone un estar ya en ella, por lo menos en el sentido de que se le conoce bien, sin que ello exija, necesariamente, que quien pretende llevarlo a cabo sea el mismo filósofo o profesional de la filosofía.

Nuestro caso no es el de pretender enseñar filosofía "desde fuera" de su ejercicio profesional; el "estar ya en la filosofía"

implica, para nosotros, en relación a este trabajo, el propósito incluso de no salirnos en ningún momento de ella misma; esto es, el de que la propia filosofía, y no la pedagogía, por ejemplo, extraiga de sí y defina tales elementos didácticos. Es la propia posición filosófica asumida en este trabajo la que así nos invita a hacerlo. Si es entonces la misma filosofía y no la pedagogía la que ha de establecer sus propias orientaciones y recursos didácticos, tal establecimiento cobra la forma de una "metadidáctica" en tanto que natural filosofía de la didáctica filosófica.

Si respecto a una didáctica de la filosofía el primer nivel de una pura didáctica supone una didáctica ya definida en un sentido pedagógico o incluso filosófico, pero definida al fin, y a la que la filosofía recurre como a un instrumento previamente determinado, el nivel "meta", por el contrario, refiere a una actual y sostenida pretensión de estar positiva, filosóficamente reflexionando acerca de cuáles puedan ser tales principios didácticos para una filosofía por ella misma elaborados. El plano metadidáctico habla del momento de estar definiendo filosóficamente las condiciones de posibilidad de la enseñanza de la propia filosofía que lo hace. La didáctica —filosófica— cede o se retrotrae al momento previo en que se le procura definir en un sentido filosófico preciso.

Pero si la propia posición filosófica asumida en la tarea —metadidáctica— de definir ella misma sus propios principios didácticos localiza la radical imposibilidad de "enseñar" como tal (en el sentido definidamente didáctico del término) aquello que precisamente la constituye o conforma su elemento esencial de producción y desarrollo, la didáctica de la filosofía que se pretende cobra entonces una forma declaradamente "antididáctica".

"Metadidáctica" y "antididáctica" constituyen, respectivamente, el plano y la forma en que una filosofía que se autodefine en la línea de la hermenéutica establece sus propios principios didácticos o los principios hermenéuticos de su propia didáctica "meta" y "anti".

Los principios hermenéuticos para una didáctica de la filosofía emergen y se asientan entonces en esta zona que va y viene de la metadidáctica a la antididáctica, a partir de que una vuelta de la filosofía hermenéutica sobre sus propios principios didácticos (= metadidáctica), que localiza así la imposibilidad de instrumentar su propia enseñanza (= antididáctica), retorna por ello, una y otra vez, a este nivel "meta" de reflexión filosófica sobre las razones de su no enseñanza, así como sobre cuáles pudieran ser los

términos de una posible alternativa y de si tal expectativa se sostiene como válida.

Asistencia filosófico - hermenéutica

Es la propia autodefinición filosófica en un sentido hermenéutico la que nos induce a no salirnos de la propia filosofía —hermenéutica—, como para recurrir a la pedagogía con el fin de implementar desde ésta, y sólo desde ésta, las condiciones didácticas de su enseñanza, por lo que toca específicamente a un posible predominio de criterios pedagógicos de tipo técnico (por ejemplo: la "tecnología educativa"); ello es así, en la medida en que tal posible predominio de elementos técnicos derive justo de aquello que la hermenéutica filosófica misma (Gadamer) pretende rebasar: el tipo de conocimiento o concepto de "verdad" propios de la metodología científica.

Si tal rebasamiento habla de una pregunta filosófica que interpela por "el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital", que es lo mismo que preguntar "cómo es posible la comprensión"[1], esto implica:

1) que la filosofía hermenéutica como tal es fundamento de prácticamente toda posible didáctica en relación con el punto estricto y esencial de la capacidad humana de comprensión; y 2) que lo que pueda llegar a dibujarse como "didáctica de la filosofía hermenéutica" no promueve finalmente sino esta misma verdad de la experiencia humana en su conjunto.

La filosofía hermenéutica, por tanto, lejos de precipitarse —para su reproducción didáctica— hacia los criterios y determinaciones de una pedagogía y didáctica cientificistas, se concentra en sus propias intenciones y posibilidades de calibrar radicalmente la experiencia comprensiva del mundo[2].

Insidencia postmetafísica

La posición filosófica que subyace a este trabajo —reitera-

1 Gadamer, Hans Georg. *Verdad y Método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, p. 12

2 También desde los planteamientos de quien, según Gadamer, ha establecido el punto de vista ontológico de la preestructura de la comprensión como modo de ser del ser-ahí —Heidegger—, una "interpretación técnica del pensar" justo es la que da lugar a una filosofía como mero "perfeccionamiento educativo" o "actividad escolar".

mos— es la de una filosofía hermenéutica pero con pretensión postmetafísica. Tal pretensión supone —en los planteamientos de J. Derrida, por ejemplo— una estrategia de "desconstrucción", desestabilización o acometimiento de la "esencia onto-teológica de la filosofía", que es lo mismo que intentar desedimentar la estructura metafísica del poder en tanto que "logocentrismo": poder metafísico del *logos* o de los significados o verdades trascendentales o previos.

Pero si recurriendo a Grisoni y al propio Derrida nos percatamos de que la esencia onto-teológica o metafísica de la filosofía es cooriginaria de su propia institucionalización y de que tal institucionalización filosófica equivale a asegurar su reproducción como tal poder metafísico o logocéntrico, este sistema de reproducción no es sino el de la misma enseñanza, "la reducción de la raíz de la Filosofía a enseñanza"[3], a universidad: la filosofia como "institución de la institución".

De esta forma, el carácter antididáctico a donde llega el nivel "meta" de reflexión filosófica sobre los principios de enseñanza de la propia filosofía hermenéutica radica, por una parte, en el elemento empírico de la imposibilidad de enseñar como tal, en un sentido metódicamente definido, aquello sobre lo que versa: la naturaleza eminentemente comprensiva de la experiencia humana; y por la otra, tal rasgo antididáctico resulta de la exigencia filosófica de intentar superar la base metafísica y de poder de la propia tradición filosófica reducida o hecha una con la estructura de la enseñanza o institución pedagógica.

La antididáctica lo es entonces respecto de la estructura metafísica de la enseñanza o enseñanza instituida de la metafísica, cuya forma actual de realización práctica es la del poder científico—técnico de organización total de las cosas, al que justo pretende no reducirse la verdad hermenéutica de la experiencia humana del mundo. El "anti" de la ("meta") didáctica filosófico-hermenéutica corresponde así al "post" de una metafísica que ha insistido en reducir la experiencia humana de la filosofía a la enseñanza o segura reproducción del sistema técnico del poder.

3 Grisoni, Dominique (comp.). *Políticas de la filosofía*, Mexico. Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 22 y 67

Negatividad de la antididáctica filosófica en sentido hermenéutico
El aparato de la enseñanza

La enseñanza en tanto que "aparato" connota, en términos de J. Derrida, un trasfondo metafísico y de poder, una función de aseguramiento del entreteje de metafísica y poder, del logos como poder central y de principio. En este sentido, afirma él mismo, "no hay lugar neutral o natural de la enseñanza", el lugar de la enseñanza "no es un lugar indiferente"[4], puesto que "el poder controla el aparato de la enseñanza" como efecto del escenario pedagógico mismo dominado por una lucha incesante. Hay poderes (sencillamente: conflictos, contradicciones o fuerzas en lucha) donde sea que se lleve a cabo la enseñanza y muy particularmente en la de la filosofía.

Este aparato metafísico de la enseñanza es tal, en tanto que supone una estructura retrasada: un "retraso semiótico de la didáctica"[5] respecto de un saber y un poder que permanecen en "el principio"; es decir, respecto del poder metafísico de significados trascendentales o previos, la enseñanza no hace sino repetirlos.

Y si esta idealidad de significados trascendentales constituye la "unidad última" de la filosofía o su esencia ontoteológica, su misma reducción a enseñanza no es sino la natural consecuencia de sólo tener que "enseñar= mostrar" verdades originarias, al interior siempre de un lenguaje en posición de retraso.

El cuerpo docente

La metafísica de la enseñanza requiere entonces de un "cuerpo docente" (nunca idéntico a sí mismo, puesto que está sujeto a las contradicciones del propio escenario pedagógico) que no se cumple sino como estricto *organon* de repetición, en la medida en que su creencia es la del significado trascendental a ser repetidamente enseñado; un cuerpo docente que repite una y otra vez la enseñanza filosófica en los mismos términos de repetición instituida.

La filosofía como pedagogía y el filósofo como profesor, son la defensa metafísico-política del poder de las verdades primeras,

4 *Ibid*, p. 60
5 *Ibid*, p. 81

cuya repetición docente reproduce los intereses de la institución, así como la propia naturaleza del cuerpo docente en calidad de funcionario. El profesor, así, afirma J. Derrida, "no debería producir nada, innovar, transformar o hacer advenir lo nuevo"[6]. Su tarea —remunerada— es la de repetir y hacer repetir, reproducir y hacer reproducir las formas, normas y contenidos previamente asentados y acreditados en y para la Institución .

¿Qué hay y qué no hay que decir, cómo hay o no que hacerlo?; a esta complicidad se ve arrastrado el alumno por parte de quien representa todo un sistema de reproducción. Esta es la "ley del intercambio filosófico" entre el "repetidor" y quienes no son más que "grandes principiantes".

La función de "repetidor" —vuelve a decirnos J. Derrida— "sigue estando por doquier activa hoy día. Es una de las más reveladoras y de las más esenciales de la institución filosófica"[7] en materia de planes de estudios y programas, concursos de oposición y sinodales, cursos, seminarios y exámenes, textos y dictados.

El escenario

El escenario —naturalizado— de la ensenanza de la filosofía o de la filosofia como enseñanza, su lugar de transmisión privilegiado, es el que resulta de su propia fundación metafísica, plena de sí misma, exigida de una reproducción institucional: en un inicio, la academia; hoy en día, la universidad.

De esta "sedentarización" de la filosofía —afirma Grisoni—, reflejada en la "inmovilidad física" y la "codificación política, ideológica, religiosa" del salón de clases como un "espacio militar"[8], se obtiene un "excedente de poder": el que determina, en un sentido metafísico y político, cualquier puesta en escena de la actuación filosófica. El centro de poder de la filosofía como institución asegura de esta forma los espacios cerrados de su propia reproducción: la repetición de su origen metafísico, de su esencia onto—teológica, de sus verdades de principio: la representación de su logocentrismo.

6 *Ibid*, p. 70
7 *Ibid*, p. 79
8 *Ibid*, p. 24

El proceso de enseñanza-aprendizaje de la filosofía

Es en el proceso efectivo de la enseñanza y aprendizaje de la filosofía donde se cumple o no la pretensión última (a la que se adhiere cualquier objetivo específico) de aquello por lo cual se enseña filosofía o de aquello mismo que se piensa en qué consiste. Si planteamos que el acto de filosofar es el de ponerse a pensar de una manera radical, tendremos entonces, por ejemplo, siguiendo a Heidegger[9] y a Gadamer, las siguientes consideraciones relativas a la imposibilidad de "enseñar propiamente a pensar".

La "experiencia" de un pensar "auténtico y originario", nos dice Heidegger, no puede ser, en sentido estricto, enseñada; lo que cabe respecto a su posible acceso es un "salto" y nada más[10]: no hay ningún conjunto de reglas, de fórmulas o de preceptos que por sí mismos nos enseñen a pensar (de la misma forma que no hay ninguna regla, técnica o proceder metódico que por sí mismos nos aseguren cualquier otra experiencia humana de profundidad: experiencia mística, artística, moral, etc.). Cuando mucho, algo así como una posible enseñanza-aprendizaje del pensar, no conduciría sino a la "antesala" del pensar mismo, a partir de la cual se produciría o no el salto positivo.

Y es así porque lo "problemático", "diferente" o "desconcertante" en que consiste aquello a donde se daría el salto originario del pensar auténtico constituye el "acontecimiento" de una continua retirada para el que el pensar propedéutico no es sino el trazo de un caminar siempre renovado que nunca llega a término: un seguir estando siempre en camino, pensando, preguntando.

Si el propósito de la enseñanza-aprendizaje de la Filosofía es el de acceder a la experiencia humana del pensar, tal propósito reconoce entonces —en términos de Gadamer— la "primacía hermenéutica de la pregunta", puesto que, tanto para Gadamer como para Heidegger, pensar es preguntar, si bien desde la perspectiva —derridiana— del aparato institucional de la enseñanza, otro de los elementos con que se construye el cuerpo docente en su función

9 Para lo que nos ocupa, el hablar de un "pensar auténtico y original" sigue siendo sinónimo de "filosofar"; esto es, mientras la "experiencia —heideggeriana— del pensar"o se constituya en una tradición histórico-sistemática como lo ha sido la Filosofía, no compartimos en definitiva el planteamiento que hace el propio Heidegger, en el sentido de que "lo que más persistentemente puede sumirnos en el engaño de que estemos pensando es el ocuparnos de la filosofía, ya que estamos filosofando sin cesar".

10 Heidegger, Martin. *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1978, p. 18.

de repetir-reproducir las formas, normas y contenidos de este mismo aparato metafísico, es precisamente la creencia en una supuesta "neutralidad" o "apariencia no-tética de la pregunta", que ni siquiera parece —así conviene— ser planteada, cuando en verdad toda pregunta institucionalizada está "planteada-obligada por un programa o un sistema de fuerzas determinado"[11].

De esta forma, es una suerte de "opinión dominante" la que deriva de los compromisos con tal estructura repetitiva y clausurante de la Institución: un dogmatismo que reprime el preguntar. En tanto que quien verdaderamente pregunta es porque quiere saber —sabiendo que no sabe—, el dogmatismo de la Institución reprime el preguntar, porque supone siempre un saber originario administrado por sus funcionarios: el cuerpo docente. La enseñanza es entonces de carácter metafísico porque pretende saberse siempre en la verdad trascendental, en el conjunto cerrado, asegurado, de respuestas para todo.

Las "preguntas pedagógicas", por tanto, no son un ejemplo cumplido del pensar; primero y en el sentido de la metafísica del poder, porque siguen nada más que reproduciendo el aparato institucional, y segundo, en un sentido hermenéutico, porque —nos dice Gadamer— "en ellas no hay alguien que pregunte realmente".

Quien realmente pregunta es quien se abre a nuevas experiencias. La experiencia —hermenéutica— del mundo —vuelve a decirnos Gadamer—, tiene la estructura de la pregunta; pero para tal experiencia preguntante no hay ningún método que la anticipe: "no hay método que enseñe a preguntar... El arte del preguntar no es un saber que se pueda enseñar y a través del cual uno pueda apoderarse del conocimiento de la verdad"[12]. Es tan sencillo como que lo abierto de la experiencia humana, comprensiva, no puede ser formalmente asegurada por "técnica y artificio": adviene y ya, se impone como las preguntas que constituyen la "experiencia —heideggeriana— del pensar": es más un padecer que un hacer.

Superación de la metafísica - remisión a ella

Las ideas que hasta ahora hemos desarrollado nos han revelado las razones —metafísico-políticas y prático-hermenéuticas—

11 Grisoni, *op. cit.* pp 94,95.
12 Gadamer, *op. cit.* pp 440,439, 443, 444.

por las que una pretensión de didáctica de la filosofía cobra forma antididáctica, a fuerza de quedarnos en el espacio mismo de la filosofía hermenéutica, ratificando justo tal especificidad filosófica y hermenéutica frente a otra posible de carácter pedagógico y científico-positivo. El nivel "meta" de reflexión filosófico-hermenéutica sobre las condiciones de posibilidad de la enseñanza de esta misma filosofía —hemos dicho—, es el que nos ha llevado a percatarnos, más bien, de las razones de su incumplimiento.

Una conclusión extrema hablaría aquí, entonces, de que —en definitiva— "no se puede enseñar filosofía", que "no se puede enseñar a filosofar", que es lo mismo que decir que "no se puede enseñar a pensar" o que "no se puede enseñar a cobrar la experiencia humana del pensar: la naturaleza abierta (pensativa, interrogativa) de la experiencia humana del mundo en cuanto tal".

Pero en tanto que lo que sigue habiendo es la "institución educativa", en tanto que seguimos inmersos en el "aparato de la enseñanza" (no por razones ajenas al hecho de que, en última instancia, no podemos sino estarnos remitiendo una y otra vez a las estructuras de la metafísica, que porque nos siguen conformando, no podemos superarlas del todo), no cabe radicalizar una posición antididáctica definitiva, en el sentido fuerte que tampoco le corresponde a un pensamiento con pretensiones postmetafísicas. Desde la perspectiva de la reducción de la filosofia a enseñanza, así como para el pensamiento pretendidamente postmetafísico no le es dado proponer una "nueva verdad" en sentido último —igual de fundante que la de naturaleza metafísica que se empeña en superar—, así tampoco le es posible a una primera posición extrema del antididactismo, ni anular por completo y de entrada cualquier intención didáctica, ni conformar una "nueva", la cual en nada tenga que reproducir la otra por desplazar.

Así se produce una continua oscilación, remisión (superación siempre diferida), entre didáctica y antididáctica, como resultado —nuevamente— de una metadidáctica que reflexiona sobre las condiciones y términos de la posibilidad o no de "enseñar" filosofía hermenéutica. Y es que no es lo mismo pasar inadvertido, naturalizar o neutralizar el aparato metafísico-político de la enseñanza, que, aunque sin poderlo superar de una vez y en definitiva, se le tematice en forma sistemática.

Veamos ahora qué trazo pudiera cobrar aquella didáctica filosófico-hermenéutica, cuyos presupuestos a nivel "meta" no tienen menos que relativizarla desde los diferentes resultados antidi-

dácticos, ellos mismos, a su vez, necesitados de ser criticados a partir de una situación de hecho (el aparato institucional de la enseñanza), desde la cual y únicamente al interior de la cual cabe —por lo pronto— seguir pensando en promover la filosofía.

Pero —de nueva cuenta— como la insistencia o reiteración de la especificidad filosófica ha representado no la definición y propuesta de una serie de elementos didácticos perfectamente positivos, sino más bien el análisis de las condiciones de posibilidad de una didáctica de la filosofía, las afirmaciones siguientes, por tanto, han de interpretarse en su conjunto como un esquema o cuadro de ideas regulativas esencialmente problemáticas o problematizadoras —abiertas a su posible falsación— de cómo es que la filosofía, en sentido hermenéutico, considera pertinente, a grandes rasgos, ser ella misma reproducida, promovida o "enseñada", e incluso, de cómo es que recomienda la "enseñanza" de cualquier otra disciplina de conocimiento o sistema definido de ideas que comparta ya o se anime a abrirse a la preocupación por recuperar o resaltar una dimensión reconocidamente humana, cada vez más fuertemente neutralizada o reducida por los criterios instrumentales, científico-positivos y tecnológicos, que después de todo constituyen, en la edad moderna, la realización misma de la metafísica.

Convendría entonces a una "didáctica de la filosofía" el procurar la siguiente perspectiva de conjunto, las siguientes líneas —problemáticas— de acción y reflexión[13].

Positividad de la antididáctica filosófica en sentido hermenéutico

En relación con aparato de la enseñanza

—Tematizar, interrogar la relación "Institución-Margen".

—Autodefinirse explícitamente en la línea de esfuerzos marginales por rescatar, fortalecer y construir aquellos elementos "libres"[14], coyunturas o "diferencias" que puedan resultar lo más

13 Esto es lo que en principio convendría a una práctica filosófica en concreto: la hermenéutica; pero también apunta a que toda otra posición filosófica reconsidere para sí misma la posible validez que la hermenéutica filosófica no puede menos que pretender para con sus propios planteamientos. Esto habla de la irrebasable trama dialógica del quehacer filosófico en general, que lleva a que cada punto de vista diferente por lo menos pretenda ser escuchado por los otros.

difícilmente recuperables para el sistema de defensa de la naturaleza sedentaria, repetitiva o clausurante de la institución pedagógica.

—Estar atenta a los momentos y formas en que pudiera dejarse llevar por una inercia de repetición instituida.

—Dejar así de naturalizar toda esta "exterioridad" —institución política— de la Filosofía.

—Acometer también la "interioridad" de la filosofía", los dejos de su esencia metafísica u ontoteológica —cooriginaria de su soporte externo—, en los términos generales —como lo plantea Derrida— de "emprender una transformación positiva, afirmativa, audaz, extensiva e intensiva, de una enseñanza llamada '-filosófica' de hacer propuestas totalmente diferentes que competan a otra lógica y que tomen en cuenta un máximo de datos nuevos de todo tipo"[15].

—Seguir acometiendo la "interioridad" de la filosofía, en la forma igualmente general —consecuente de la anterior— de intentar voltear o desestabilizar la estructura semióticamente retrasada de la enseñanza, desconstruyendo todo resto de verdades o significados trascendentales o previos, todo rastro de una metafísica del poder logocéntrico, trabajando una filosofía de apertura, positivamente inquisitiva, pensante, preguntante, irreductible a una mera enseñanza de respuestas instituidas, repetidas.

—Partir y volver, una y otra vez, de manera sistemática, al siguiente cuadro de discusión —formulado por Derrida—: "¿Qué es enseñar en general? ¿Qué es enseñar para la filosofía? ¿Qué es enseñar la filosofía? ¿En qué la enseñanza sería esencial para la operación filosófica? ¿Cómo se constituyó y diferenció esta indisociabilidad esencial de lo didáctico-filosófico?"[16].

En relación con el cuerpo docente

—Comprometer a la persona del profesor a que defina y haga explícita ante los alumnos su posición frente a la institución, o a que por lo pronto tematice para sí solo la relación institución profesor, examinando las razones e implicaciones de su posible indefinición personal, o bien, las de su decidida negativa a hacerlo.

14 Grisoni, *op. cit.*, p 19
15 *Ibid*, p. 69
16 *Ibid*, p. 99

—Relativizar la figura misma del profesor como "dispensador del saber filosófico" —en términos de Grisoni[17], o en palabras de Heidegger[18]—, como "autoridad de sabihondo".

—Vencerlo, entonces, como "repetidor", para que más bien advierta que —como expresa Heidegger— "está mucho menos seguro de lo que lleva entre manos que los aprendices", esto es, que "tiene que volver a aprender"[19].

—Invitarlo, por tanto, a "ser más dócil que ellos", para así "dejarlos aprender", puesto que "el verdadero maestro (continúa diciendo Heidegger) no deja aprender nada más que el 'aprender' (toda vez que) enseñar significa: dejar aprender"[20].

En relación con el escenario

—Procurar nuevos espacios para el quehacer filosófico. Emprender una movilidad de lugares que neutralice los "excedentes de poder" propios de una filosofía sedentaria y de un salón de clases como el "lugar (afirma Grisoni) en que se forma el cuerpo (docente) del sedentario"[21].

—Reflexionar sobre las posibilidades o no, formas e implicaciones del hecho de recuperar y actualizar el gesto crítico e interrogativo, más que docente, del diálogo socrático en cualquier parte y con cualquier persona: un quehacer filosófico, de habla viva, más acá de los "controles y revisiones" (Grisoni) autorizados, instituidos, por ejemplo, por otro de los efectos-causa del aparato institucional de la filosofía: la escritura[22].

—Relativizar, de esta forma, uno más de los elementos de reproducción—perpetuación de la filosofía como enseñanza: la especialización [23].

17 *Ibid*, p. 25
18 Heidegger; *op. cit.*, p 21
19 *Ibid*, p. 20
20 *Ibid*, p. 20
21 Grisoni, *op. cit.*, p 24
22 Recordamos aquí que para Heidegger "Sócrates es el más puro pensador de Occidente. Por esto no escribió nada".
23 Grisoni, *op. cit.*, p.23

En relación con los objetivos finales de la enseñanza de la filosofía.

—Bosquejarlos en términos de poder lograr una efectiva producción de conocimiento filosófico, implicando ello la pretensión de acceder a un "pensar auténtico y originario" (Heidegger), a una radical "experiencia del pensar", que se traduzca, finalmente, en toda una "experiencia humana del mundo" (Gadamer), en las "verdades (en sentido extra-científico) de una experiencia comprensiva del mundo": una experiencia de comunicación-realización humanas.

—Reconocer y "tomar en consideración" la imprevisibilidad, inseguridad, del "salto originario" (Heidegger) —fundamento de sí mismo como tal salto— hacia el "pensar preguntante", que consiste siempre en "seguir estando en el camino" hacia "lo extraño", lo "problemático", lo "desconcertante"; esto es, hacia "la agravación de la existencia histórica" como cumplimiento del "ser interrogante del hombre", de su mismo "ser histórico" como apertura del acontecer de la existencia humana.

En relación con el proceso de enseñanza-aprendizaje de la filosofía

—Realizar este proceso en términos eminentemente dialógicos como la forma de acceder a una "transformación hacia lo común" (Gadamer), a una experiencia de comunidad humana, de esencial entendimiento o recíproca comprensión de sentidos, a partir de un vivo copensar, siempre en camino, que sólo se despliega como intercambio sostenido de preguntas y respuestas.

—Entender que ello implica una mutua capacidad —de maestro y alumno— de ir más allá de sus respectivas totalidades de sentido, hacia una "fusión (aproximativa) de horizontes" (Gadamer), previamente apuntada por un mutuo esfuerzo de abrirse a —como señala Coreth— "entender humanamente al otro a partir de su mundo"[24], o más bien, diría Gadamer, de entenderse con él, de esta forma, respecto de algo en el mundo.

—Reconocer que es sobre todo el maestro quien no puede menos que mantener siempre abierta su preestructura de comprensión

24 Coreth. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, Ed. Herder, 1971, p.75

hacia los nuevos contenidos y relaciones de sentido, en diálogo de entendimiento con sus alumnos que perfectamente le pueden a él mismo "enseñar" algo nuevo, más aún si el maestro ha decidido relativizar su figura autoritaria de quien pretende saberlo todo. Se trata entonces de cumplir con el hecho de que —según Coreth— "en el diálogo mantenemos nuestra comprensión abierta para dejarnos enriquecer"[25], o en términos de Habermas, de que "en el curso de un proceso de entendimiento, no puede darse decisión alguna *a priori* acerca de quién ha de aprender de quién" [26].

—Advertir también, por tanto, que los alumnos mismos —relativizando a su vez su figura de "grandes principiantes" (Derrida)— han de mostrar una capacidad y seguridad propias para colocarse también ellos en la situación de un posible acuerdo o entendimiento con el maestro sobre un tema determinado, no apartando la mirada de sí mismos, sino dejándose afectar al momento de desplazarse o llevarse consigo en el horizonte con el que hacen camino hacia una nueva experiencia en la que —como expresa Gadamer— "ya no se sigue siendo lo que se era"[27] —empezando por el maestro.

—Recuperar y fortalecer —frente a las respuestas hechas— la "primacía hermenéutica de la pregunta"(Gadamer), en calidad de estructura de apertura humana. Establecer de esta forma lo que ha de constituir un auténtico querer—saber. Llevar tal proceso de enseñanza-aprendizaje más allá de todo pedagogicismo para cuyas preguntas no hay nadie quien pregunte realmente. Concentrar la "pasión del saber en un preguntar" (Heidegger) que calibre hasta lo último las posibilidades del "así o de otro modo" (Gadamer). Dejar que las preguntas se impongan y se continúen en la trama dialógica de un pensar que refuerce lo dicho "desde la cosa misma" (Gadamer), hasta que el argumentar en paralelo y la recíproca asunción de perspectivas en que consiste el movimiento originario de la conversación produzcan una nueva verdad, una nueva instancia de comunidad.

25 *Ibid*, p. 133
26 Habermas Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Ed. Península, 1991, p. 39
27 Gadamer, *op. cit.*, p. 458

En relación con el material didáctico

—Entender que el diálogo, o la conversación intrínsecos al proceso de enseñanza-aprendizaje, o la realización misma de la comprensión tienen como interlocutor insuprimible a los textos que concretan la unidad de sentido o tradición del discurso filosófico, cuyo verdadero decir, cuya plenitud de sentido o inagotabilidad de sus nuevos aspectos significativos sólo resulta de la actualización de la comprensión o rendimientos de un intérprete que así se deja interpelar en lo concreto de su experiencia de vida; esto es, que arriesga o pone en juego su propio horizonte de sentido, más allá de sólo reconstruir los horizontes históricos de cada texto o lo que los autores originariamente pensaban: son las ideas propias del intérprete las que han de estar ya implicadas en la comprensión interpretativa de los textos filosóficos.

—Entender y corresponder al hecho de que lo que resulta de esta conversación (intercambio recíproco de preguntas y respuestas entre el texto y su intérprete) “es una verdadera relación vital histórica” (Gadamer), puesto que la comprensión e interpretación de textos o de una traducción que somos nosotros mismos —pues pretendemos filosofar— “pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo” (Gadamer).

—Cabe entonces tener en claro que sólo de esta forma es que la tradición escrita logra integrarse al acontecer histórico del hombre que la lleva a su plenitud de sentido, al progreso general de las cosas que continúa determinando al intérprete mismo, que como tal intérprete, al momento de actualizar su comprension, contribuye él mismo a enriquecer los sentidos, a abrir nuevas perspectivas, posibilidades o verdades por venir, y tanto más, cuanto más se abra al hecho de que después de él “otros entenderán cada vez de manera distinta “ (Gadamer) dentro del proceso transformante de la experiencia comprensiva del hombre.

Algunas conclusiones

La posición filosófica asumida en este trabajo ha sido la de la hermenéutica, cuyo sentir es el que refiere a la concreta experiencia humana del mundo, descentrada por su propio ser lingüístico e histórico. El hecho de pretender calibrar lo específico de la condición humana y lo unitario de su experiencia toda, la

irreductibilidad de su ser entero a cualquiera de sus diferentes y relativas posiciones de mundo —la determinación cientificista, por ejemplo—, es lo que de inmediato nos ha colocado en el plano delicado, abierto, flexible, de los sentidos y de la cuidadosa tarea de la comprensión e interpretación —correspondientes a la experiencia hermenéutica como tal— y no en la actitud impositiva y de dominio de la que resultan las cómodas neutralizaciones de la dimensión valórica, esencialmente cualitativa del hombre.

Esta preocupación no ha sido sino filosófica en tanto que humana, considerando que la hermenéutica es hoy en día una de las principales corrientes filosóficas que promueve un concepto de hombre de mayor amplitud y profundidad.

Desde esta perspectiva, un interés didáctico (didáctica de la filosofía) no ha respondido sino a la inquietud de preguntar y detenerse en reflexionar sobre cuáles puedan ser las mejores formas de enseñar filosofía, filosofía hermenéutica; y en tanto que hemos asociado o identificado experiencia humana con experiencia hermenéutica, esta cuestión ha cobrado la forma de cómo conviene y es posible seguir promoviendo la especificidad de la experiencia humana del mundo en el ejercicio de la filosofía, o cómo es que el ejercicio de la filosofía hermenéutica subraya el elemento reconocidamente humano.

Hemos querido entonces compartir este ánimo: el de que desde la totalidad —nunca objetivable— del continuo lenguaje-mundo, la experiencia humano-filosófico-hermenéutica pone cuidado ante los riesgos, como podría ser el de un didactismo extrafilosófico o extrahermenéutico, técnicamente reproductor de las conductas más esquemáticas, previsibles y unívocas del ser humano.

Pero estos mismos términos de una cuidada aproximación filosófica a la condición humana, de una experiencia comprensiva de su ser en el mundo, no permiten que el conjunto de los anteriores planteamientos pretenda un tono impositivo o dogmático: se trata sencillamente de una invitación a examinar teórico-prácticamente la justeza o no de los mismos .

Por último, si la preocupación por una didáctica de la filosofía en perspectiva hermenéutica nos llevó en algunos momentos a determinados niveles y tópicos de una reflexión filosófica, a primera vista apartada o lejana del tema neto de la didáctica, es porque la misma orientación hermenéutica solicitaba un "dejarse ir" por la reflexión filosófica, por los juegos del lenguaje filosófico, cuya práctica viva iba descubriendo los elementos teórico-didác-

ticos; en una palabra: el "qué" de una didáctica de la filosofía hermenéutica lo constituye el "cómo" mismo, siendo un hecho que este "cómo" no pensamos que pueda o deba ser procurado por una instancia puramente didáctica o pedagógica, sino por la viva autopresentación de la experiencia humana del mundo en el cumplimiento de la filosofía.

Colaboradores:
Sergio Julián Alcantára P.
Antonio Almazán P.
Cynthia Falcón F.
Luis Manel Gutiérrez P.
Alejandro Mendéz G.
Blanca Estela Muñoz V.
Edgar Fabián Nandayapa G.
Jorge Luis Ortiz R.

RELACIONES ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

Paulette Dieterlen
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras

La Autora analiza la relación entre ética y política, y hace un recuento pormenorizado tanto de aquellos autores que han postulado una total separación entre ellas (Maquiavelo, Schumpeter, Lindblom), como de aquellos que las vinculan estrechamente (Hume, Bentham, Mill, Bobbio, Rawls, Nozick, Taylor, Walzer). Aborda, para concluir, la polémica entre comunitaristas y pensadores liberales, tomando partido por estos últimos.

Los conceptos de ética y política han tenido, a lo largo de la historia de la filosofía, una relación que podemos llamar de amor y de odio. No pocos son los autores que han afirmado que toda resolución política debe fundamentarse en una serie de razones morales; los valores políticos o de la vida pública son una continuación de los valores eticos o de los valores de la vida privada.

Otros autores han sostenido que la ética y la política son independientes; mientras que la primera sirve para regular las conductas individuales, la segunda es indispensable para coordinar la vida entre los hombres. Sin embargo, lo que los pensadores, a quienes se adjudica esta posición, sostienen es que la moral y la política no tiene nada que ver; es más, la política para ser efectiva, necesita desvincularse de toda consideración moral. La política tal y como lo manifestó Max Weber es un pacto con el diablo.

Me referiré primero a la segunda posición, es decir la que propina la separación entre la moral y la política. Me parece que un autor a quien con frecuencia se le ha atribuido la separación radical entre la ética y la política es, sin lugar a dudas, Maquiavelo. Sin meterme con una interpretación exegética y erudita sobre distintas interpretaciones que pueden hacerse a la obra de Maquiavelo, expondré lo que suele denominarse la doc-

trina de la doble moral. No me quiero detener en argumentar que efectivamente dicho autor sostuvo tal doctrina.

La doctrina de la doble moral afirma que existe una moral propia de los soberanos y una moral exclusiva de los súbditos. La primera, la del Príncipe, se restringe a una serie de reglas que cualquier persona que desee llegar al poder y mantenerse en él debe seguir. Estas reglas más que ser de carácter moral son reglas de eficiencia, es decir, son una serie de recetas que de ser obedecidas llevarán a los soberanos a la consecución de su meta, que, como lo dije antes, es llegar al poder y mantenerse en él.

Otra parte de la doctrina de la doble moral contiene la tesis de que el fin justifica los medios. Esto significa que una acción que podemos considerar como moralmente condenable, deja de serlo si con ello logramos un fin que es aceptable. Los medios no tienen un valor en sí mismos, éste les es otorgado por los resultados que se obtienen con la acción.

Por el momento podemos dejar a un lado la concepción que parece haber sido destinada a gobiernos absolutistas y pasemos a examinar una posición, similar, contemporánea sobre la separación de la ética y la política que tiene en la mira a un gobierno democrático. El ejemplo clásico lo encontramos en la obra de Joseph Schumpeter[1]. Para este autor la política más que parecerse a un conjunto de reglas morales, se asemeja a un conjunto de reglas de eficiencia, esto es, a las reglas que imperan en el mercado. Para él la política, y en particular su maxina expresión que es la democracia, se define como un arreglo institucional para llegar a decisiones políticas en las que los individuos adquieren el poder de decidir mediante una lucha competitiva que se estblablece para obtener el voto de las personas.

Esta caracterización del sistema político ofrece las siguientes ventajas:

1. proporciona un criterio eficiente y razonable para distinguir entre gobiernos democráticos y los que no lo son;

2. permite reconocer el fenómeno del liderazgo y la competencia que éste produce;

3. aclara la relación que subsiste entre la democracia y libertad individual, ya que permite que las personas entren libremente en la competencia para alcanzar el liderazgo político.

.En una democracia, afirma Schumpeter, la función primaria del

1 Two concepts of democracy", en: *Political Philosophy* (Quinton, ed.), Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, 1978, pp. 153-188

voto del elector es producir un gobierno. Y producir un gobierno es decidir quién o quiénes van a ser las personas que serán los líderes, puesto que los miembros del parlamento o de las cámaras no sólo forman un gobierno, sino que legislan y administran cada acto parlamentario, y, con excepción de las declaraciones y las resoluciones en materia política, producen leyes en un sentido formal.

Schumpeter pone como ejemplo de práctica política la práctica militar: cuando dos ejércitos se encuentran frente a frente, es decir, cuando sus movimientos individuales están orientados hacia objetos particulares determinados por la táctica o la estrategia. Pueden combatir por una colina o por una parte del país, pero el deseo de conquistar tal o cual zona proviene de un propósito práctico: vencer al enemigo. Así, el principal objetivo de los partidos políticos es prevalecer sobre los otros para llegar al poder y mantenerse en él. Es importante hacer notar que si bien la diferencia entre Schumpeter y Maquiavelo radica en quién debe gobernar, los objetivos y las metas de la política son idénticos: llegar al poder y mantenerse en él. Sin embargo, para el primero, un partido político prevalece sobre otro cuando tiene más votos a favor y, por lo tanto, no puede haber ningún líder absoluto como en el mercado no puede haber monopolio.

Hay que destacar también que la elección de los gobernantes no surge de las convicciones morales de los ciudadanos, sino que va a ser *formada*. Según el autor norteamericano Charles Lindblom[2], la clave de ello radica en la persuasión. Por medio de la persuasión se llega a despertar en los votantes un cambio de preferencias. Por esta razón podemos afirmar que un partido no es un grupo de hombres que intenta promover un bien público basado en un principio en el que todos creen. Un partido es un grupo de personas que compiten por el poder político. El partido surge como una respuesta ante el hecho de que la masa electoral es incapaz de ejecutar alguna acción que no sea en "estampida".

En la competencia por el poder entran en juego muchos elementos: las técnicas de administración del partido, los anuncios del mismo, los eslóganes, que no son elementos accesorios sino la esencia de la política.

Schumpeter reconoce que el concepto de competencia por el liderazgo presenta dificultades similares al de competencia en la esfera económica, pues ésta, por ejemplo, nunca es perfecta, y por

2 *Politics and market*, New York, Basic Books, Publishers, 1971, p. 134

lo mismo no se excluyen fenómenos que pueden ser tachados de sucios y fraudulentos, ya que si los excluyéramos nos quedaríamos con una idea de competencia completamente irreal.

Este modelo de la política abandona cualquier valor moral, al igual que la teoría económica basada en el mercado en aras de la *eficiencia*.

Para efectos de la exposición, dividiré a la segunda posición, la que afirma que los valores políticos necesariamente se fundamentan en valores morales.

Creo que nos encontramos con tres posiciones fundamentalmente; dos de carácter individualista y una de carácter comunitario.

La primera posición individualista a la que me referiré está representada por el utilitarismo. Los partidarios de esta doctrina como Hume, en sus orígenes, y posteriormente Bentham y J.S. Mill afirmaron que una acción es buena siempre y cuando maximice el placer o, en el peor de los casos, minimice el dolor de los individuos. Las acciones placenteras son moralmente buenas y las acciones dolorosas son moralmente malas. Dada esta tesis, es claro que sólo podemos conocer la bondad de una acción por sus consecuencias. En un ejemplo célebre de J.S. Mill, él nos dice que salvar la vida de un niño que se está ahogando, sin que yo ponga en riesgo la mía, es una acción moralmente buena independientemente de las intenciones con las que yo lo haya hecho; esto se debe a que dos vidas son más vliosas que una. Por otro lado, el utilitario afirma que es el individuo el que sabe qué acciones le causan placer y cuáles le proporcionan dolor. No tenemos un criterio que nos diga que la satisfacción de ciertos placeres es extrínsecamente superior a la satisfacción de otros.

Una vez establecidos estos criterios en un nivel individual es relativamente fácil pasar al nivel social. Bentham formuló una teoría legal y política diciendo que una ley es buena si incrementa la felicidad del mayor número posible de individuos. Los individuos y nadie más que ellos saben qué es lo que les da placer; en este sentido, el estado tiene que respetar los valores que éstos sustentan. La suma de los valores morales individuales es la base de la moralidad política.

El utilitarismo no fue ajeno a las críticas ya que tal parece que si las acciones buenas son las placenteras, entre más fácil sea satisfacer un deseo, mejor es la acción. Por esta razón se llegó a decir que tanto la moral como la política utilitarista están desti-

nadas a los cerdos puesto que al tener menos deseos, éstos pueden ser más fácilmente satisfechos.

J.S. Mill enfrentó las críticas afirmando que no todos los deseos tienen la misma jerarquía; hay deseos superiores y deseos inferiores, por lo tanto algunos placeres son mejores que otros.[3] El placer que nos da la lectura de un buen libro es, para Mill, superior al placer que nos proporciona el comer un buen pastel. De aquí la famosa frase de "más vale un hombre no satisfecho que un cerdo satisfecho", y "más vale Sócrates no satisfecho que un idiota satisfecho". En realidad pocos pensadores se convencieron de que las premisas sostenidas por los utilitaristas podrían extraerse conclusiones como las de Mill.

Quisiera hacer dos observaciones sobre el utilitarismo, la primera se refiere a que, en última instancia, a sus seguidores les fue difícil sostener el valor de los deseos individuales ya que al promover los valores de la mayoría, aquéllos corren peligro de desaparecer. Es posible afirmar que, por ejemplo, el dolor infligido a una persona, puede ser conpensado por el placer que se logra en una comunidad. Por esta razón algunos autores se han referido al utilitarismo como una "tiranía de las mayorías".

Otra característica del utilitarismo es que si bien sus iniciadores lo plantearon como una teoría moral, hoy a dejado de serlo. Ante la dificultad de que encontremos la manera de medir los placeres y su intensidad, se ha cambiado la palabra placer por la de utilidad esperada y, con ello, el utilitarismo ha perdido su carácter moral.

Por esta razón, algunas corrientes utilitaristas contemporáneas pueden catalogarse entre aquéllas que eliminan a la moralidad de las decisiones políticas y económicas.

Otra corriente que afirma la importancia de los valores morales en relación a los valores políticos suele denominarse como deontologismo. Uno de los autores clásicos a los que se atribuye una posición deontológica es Kant y, en la actualidad, podemos mencionar a Norberto Bobbio, a J. Rawls, a R. Dworkin, entre otros.

La importancia de esta corriente puede observarse si la comparamos con el utilitarismo. Lo que se afirma es que los individuos son agentes morales que tienen ciertos derechos que ni el estado ni los otros individuos pueden violar. Los derechos a los que los deontólogos se refieren son aquéllos que son considerados como

3 *Utilitarianism*, London, Collins/ Fontana, 1973, p. 260

básicos para que las personas sean realmente personas, es decir, para que puedan desarrollar plenamente sus facultades intelectuales y morales, para que puedan plantearse planes de vida y actuar de acuerdo con ellos.

Una de las presentaciones del deontologismo se encuentra en la segunda formulación del imperativo categórico kantiano: trata a tus semejantes como fines y no solamente como medios. Por esta razón nadie tiene el derecho de usar a alguien aun cuando el bien colectivo se incremente.

Para aquellos que sostienen esta posición, los derechos de los individuos funcionan, en palabras de Nozick, como restricciones morales laterales, es decir, nos señala aquello que no debemos hacerle a los individuos y que ningún Estado puede hacerles. La política encuentra su límite en los derechos que tienen los hombres.[4]

Ahora bien, en el deontologismo encontramos tantas posiciones como derechos se defienden. Hobbes nos habló de la importancia del derecho a la vida como único límite del poder estatal; Locke se refirió al derecho a la propiedad y la tolerancia; Mill se refirió a la libertad de pensamiento y de expresión. Si llegamos hasta nuestra época, podemos ver que el ámbito de los derechos se ha extendido considerablemente.

Me gustaría detenerme en este punto porque es objeto de un debate actual. Hay autores, como Robert Nozick, que sostienen que los individuos tienen derechos y que por lo tanto nadie puede imponerles a hacer algo que ellos no desean. Esta tesis se aplica tanto en el terreno de la política como en el de la economía. Forzar a un individuo a pagar impuestos es tan violatorio como no permitirle la libertad de expresión. Los derechos que Nozick defiende se llaman de la primera generación o derechos negativos, porque se refieren a lo que no hay que hacerle a los hombres. No pertenece a una tradición deontológica han sostenido la importancia de respetar estos derechos.

Sin embargo, hay autores que piensan que la garantía de los derechos negativos no es suficiente para que las personas realmente lleguen a alcanzar sus planes de vida. Es necesario recurrir a los derechos positivos o derechos de la segunda generación. Éstos se refieren a lo que el estado y los individuos deben hacer. La intervención del estado se justifica si con ello se mejora la calidad de vida de los ciudadanos. Ejemplos de estos derechos son: el

4 *Anarquía, Estado y Utopía, México*, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 40

derecho a la salud, a la educación, a una vivienda digna, etc.

Mientras que la primera clase de deontologismo ha dado origen a la teoría política llamada libertarismo, la segunda ha reforzado lo que suele llamarse liberalismo. La diferencia entre ellas consiste en que mientras para la primera uno solo viola derechos por acciones, para los otros también se hace por omisiones. Tan grave es impedir que las personas ejerzan su libertad de expresión como no dar los medios suficientes para que las personas aprendan a ejercerla.

Claro está que el liberalismo plantea problemas fundamentalmente de orden económico ya que el estado debe incrementar políticas de bienestar, recurriendo a políticas redistributivas; esto sólo puede lograrase llevando acabo una política fiscal efectiva; dichas políticas no deben separarse de incentivos eficaces para promover la producción.

Los libertarios, por su parte, consideran las presiones fiscales como violatorias de los derechos de los individuos y piensan que si los derechos positivos deben ser tomados en cuenta, pueden dejarse a las acciones voluntarias de los hombres. Cualquier persona preferiría dar dinero para una escuela o un museo que pagarlo en impuestos que tengan un destino dudoso.

Los pensadores liberales, por su parte, opinan que la escolaridad, la salud, la vivienda, son derechos tan importantes que no pueden dejarse a la buena voluntad de los individuos altruistas. Ellos piensan que si bien los derechos relacionados con la libertad son básicos, no debemos olvidarnos de los derechos que promueven la disminución de la desigualdad.

Debemos notar que la posición deontológica en sus dos caracterizaciones son profundamente individualistas. Las acciones políticas encuentran su límite en una serie de principios morales básicos personales que generalmente se identifican con los derechos humanos. Por otra parte, la idea de cooperación social, entre la mayoría de pensadores liberales, tienen sentido siempre y cuando, mediante ésta, se favorezca a los propios agentes que toman parte en ella.

Estas posturas han dado origen a una corriente llamada comunitarismo que ha sido defendida por autores como Charles Taylor, Michael Sandel y Michael Walzer.[5]

5 Cfr. Charles Taylor, *Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, 1985. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. Michael Sandel: *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, 1983.

El modelo comunitario toma ciertos elementos del liberalismo. El primero radica en considerar como válidos ciertos principios liberales, como la libertad, la igualdad, los derechos, la distribución de los ingresos, etc.; el segundo consiste en tomar en cuenta las instituciones liberales como algo que ha sido logrado a través de la práctica política de ciertos grupos sociales; el tercero sostiene que la justicia distributiva es necesaria para disminuir la desigualdad.

A pesar de ello, el comunitarismo explica la aparición de estos elementos de manera diferente, abandona el individualismo ético y político para dar cuenta nueva de lo que llaman el sujeto social.

Charles Taylor recurre a la idea aristotélica del hombre como animal social y político y que no puede realizarse fuera de la comunidad. Según él, el hombre sólo puede constituirse como sujeto moral dentro de una comunidad en donde existe un lenguaje y en donde haya un discurso moral. Todos los conceptos morales y políticos que usamos, como el de persona, dignidad y autonomía, son logros históricos y culturales que necesitaron, para ser aceptados, de la existencia de ciertas instituciones y asociaciones estables y continuas. Estos conceptos no pueden ser considerados como elementos *a priori* que el hombre posee en una situación hipotética, previa al surgimiento de la política, sino que dichos conceptos son el resultado de movimientos políticos y sociales, que han quedado plasmados en las instituciones.

Un ejemplo de esta tesis lo constituye la interpreatción comunitaria del concepto de libertad. Dicho concepto se basa en los siguientes supuestos: primero, el desarrollo de la libertad requiere una comprensión del sujeto y únicamente mediante esta comprensión las aspiraciones del hombre de lograr cierta autonomía y autodirección se vuelven concebibles; segundo, la comprensión no es algo que podamos conquistar por nosotros mismos, sino que en gran parte es algo que se define a lo largo de nuestras conversaciones con otros y de nuestras prácticas en la sociedad.

Por estas razones la idea del hombre libre requiere de una matriz social. Por medio de esta matriz social, y a través de una serie de prácticas, la sociedad les reconoce a los hombres el derecho que tienen de tomar decisiones y de participar en el debate político.

Otra característica del comunitarismo es la del sujeto dotado de una capacidad de elegir, pero también de una capacidad de reflexionar.

La capacidad de elegir está restringida a varios planes alternativos y a las consecuencias probables que se obtendrán si se eligen esos planes, así como a la intensidad relativa de los deseos e intereses del agente.

Por su parte, la capacidad de reflexionar nos permite tener una comprensión de nuestra subjetividad que, si bien nunca es transparente, por lo menos no es tan opaca. La reflexión muestra que la subjetividad no es una idea fija, sino que se va conformando a través de la vida y por la participación en la comunidad. También la capacidad de reflexión permite que los agentes posean una autocomprensión en un sentido fuerte, ya que participan en la constitución de su identidad.

Ahora bien, la manera de concebir al agente, característica del modelo comunitario, implica una manera peculiar de concebir a la comunidad. La comunidad vista por este modelo no es un instrumento, ni un sentimiento, sino una manera de autocomprensión. Esto equivale a decir que los miembros de la sociedad conciben su identidad por el grupo de que forman parte.

Para los defensores del comunitarismo, el problema de las suposiciones individualistas es que al distanciar a los sujetos los sumerge en circunstancias ajenas a ellos. El sujeto del individualismo se encuentra fuera de la política, en palabras de Sandel, el individualismo minimiza el peligro de que, cuando la política marcha mal, surge el desencanto, y olvida la posibilidad de que, cuando la política va bien, nos demos cuenta de que podemos conocer en común lo que no podemos conocer solos.

Creo que la polémica entre los pensadores liberales y los comunitaristas tiene una vigencia quizá trágica.

Una de las mayores críticas realizada al pensamiento liberal es la de utilizar sus conceptos de libertad, igualdad, derechos humanos, como conceptos universales aplicables a cualquier hombre y a cualquier sociedad cuando en realidad son un producto de una sociedad judeo cristiana occidental. Por el contrario, si tomamos en cuenta la diversidad cultural podemos establecer regímenes políticos que respeten más las tradiciones. Sin embargo, el dilema al que nos esfrentamos es el siguiente: o imponemos cierta ideología caracterizada como "occidental", o aceptamos acciones que reprobamos moralmente apelando a un argumento de tipo relativista que afirma que, después de todo, debemos tener un respeto absoluto por las decisiones que toman las comunidades con principios y valores morales distintos a los nuestros.

Por otro lado, me surge la duda de hasta qué punto se justifica el sacrificio de las personas por el bien de la comunidad; finalmente, quién decide qué es lo que conviene a la comunidad. No olvidemos los horrores que se han cometido bajo la bandera del bien común. Si bien reconozco el valor del comunitarismo, sobre todo porque vivo en un país con una gran diferencia cultural , no puedo dejar de tomar en cuenta los elementos valiosos del liberalismo. Creo que la tradición liberal nos enseñó el valor de las personas, el respeto que nos merece la diversidad de opiniones, es decir, la tolerancia.

Si ponemos nuestro acento en que la cooperación social tiene un valor en sí misma y si logramos que nuestras sociedades sean cada vez menos desiguales, podemos conservar los valores liberales. Más aún, me parece que podemos afirmar que son productos de un progreso moral.

Quisiera, por último, transmitirles dos ideas que apoyan mi adhesión a los valores liberales. La primera va en contra del relativismo cultural y se encuentra expresada en un artículo de B. Williams llamado "Relativismo y reflexión". Él nos dice que es muy difícil, en el campo de la ética, tratar ciertos asuntos como si existieran culturas completamente autosuficientes; que es prácticamente imposible encontrar una cultura totalmente autónoma. Las culturas, las subculturas, los fragmentos de culturas, constantemente intercambian y modifican sus prácticas y sus actitudes. Las prácticas sociales no contienen un certificado que garanticen lo típico y lo genuino de una cultura.

Nos dice Williams que, una vez que, mediante la reflexión hemos logrado ciertos avances, como la representación parlamentaria, el respeto por los derechos humanos, no podemos dar marcha atrás.[6]

La otra tesis está conectada con la idea de progreso moral y ha sido expresada por Cornelius Castoriadis.[7] Él nos dice "no podemos capitular ante la defensa de los valores que han sido creados 'entre nosotros', que nosotros pensamos que son válidos para todos, que nada tiene que ver con la raza o el color de la piel o el sexo y a los cuales debemos *razonablemente* convertir a toda la humanidad."

6 En *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, 1985, p. 158
7 "Reflexiones en torno al racismo", en *Estudios*, México, ITAM, Verano 1987, p. 22

DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

Carlos Castillo Peraza

La dinámica social contemporánea, tanto a nivel nacional como internacional, se caracteriza por una vehemente y decisiva lucha por los Derechos Humanos, que se invocan como garante de la justicia. Sin embargo, bajo el nombre de Derechos Humanos se arropan los más opuestos y disímiles propósitos y credos. Una cultura que no aclare lo que entiende por estos derechos, y que los esgrima como razones sin antes dar razón de ellos, es un proyecto social que se funda en el vacío. Es misión de la Filosofía Contemporánea dar respuesta a las muchas preguntas que sobre los Derechos Humanos se han quedado abiertas.

Mi texto tiene que ver con el planteamiento de la cuestión de los derechos humanos en términos de la historia y de la razón. El marco de nuestra época se forja a partir de la conclusión de la segunda guerra mundial; en este sentido, el año de 1945 es decisivo, pues instala la hegemonía de EUA y la URSS, y es el año de la fundación de la Organización de las Naciones Unidas; de ahí se produce, en diciembre de 1948, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Hubo una muy larga discusión preparatoria de esta declaración —fueron casi dos años— y el camino abierto por las constituciones descritas en Estados Unidos y en Francia en el siglo XVIII llegó, con esa declaración, a su universalización. En la elaboración de la Declaración Universal confluyen liberales y socialistas, católicos y protestantes, teístas y materialistas, agnósticos y ateos, miembros de diferentes religiones. Se comprende así lo largo, lo extenso de la discusión previa. La participación católica había tenido su preparación; algunos jalones de esta preparación habían sido 20 años antes algunos textos del filósofo dominico Joseph Laloux quien escribía: "¿Por qué los derechos del hombre, como libertad de conciencia, y las libertades públicas no son objeto de declaraciones generales y convenciones con fuerza obligatoria para los poderes que la ejercen y

con la cláusula de que la legislación nacional se ajustará a estas normas?" En plena guerra mundial, en el radiomensaje de navidad de 1942, Pío XII resumió su punto de vista respecto a los derechos y la dignidad del hombre: "El que desee que la paz reine otra vez en este mundo debe hacer todo lo posible por devolver a la persona humana la dignidad que Dios le confirió en el comienzo. Debe resistir a la regimentación de los seres humanos como si fueran una masa finaria, debe promover la observancia e implementar prácticamente los derechos de la persona". Y en el '43, en su obra *Los derechos humanos y la ley natural*, Jacques Maritain señalaba: "En la medida que sea posible, hay que producir una reconstrucción auténtica a partir de la prueba mortal por la que el mundo atraviesa, la de la guerra, y será sobre la afirmación y el reconocimiento y la discordia de las libertades espirituales políticas, sociales y obreras sobre las que deberá establecerse".

La Declaración Universal de los Derechos Humanos aprobada en la asamblea de la ONU en París no tenía resultados prácticos inmediatos pero la misma asamblea se comprometió en negociar un pacto o tratado general obligatorio en las leyes de los signatarios. Esto quiere decir que los países que firmaran la declaración se comprometían a incorporarla a sus constituciones y a sus leyes. Es interesante señalar aquí dos puntos muy ilustrativos: el primero, cómo se votó la declaración de los derechos humanos. De los 56 estados que entonces formaban la ONU, 48 votaron a favor y votaron en contra los representantes de la URSS, mientras las demás democracias populares se abstuvieron y lo mismo ocurrió con Sudáfrica, que protestó así contra el derecho humano a la igualdad en términos raciales; Arabia Saudita se abstuvo porque sus representantes consideraron que el único que tenía derechos era Dios, no el hombre. El segundo punto (que nos atañe más directamente), se refiere a que, cuando un observador expresó su asombro sobre la concordancia de filosofías violentamente antagónicas en la declaración universal, se le dijo: "Sí, estamos de acuerdo sobre estos derechos pero con tal de que no se nos pregunte por qué". La convergencia en el resultado, la declaración, fue óptima pero no los estimes del porqué.

Al contrario, el pluralismo no implica la renuncia a los porqué, sino la confianza en el diálogo con los derechos humanos; "sí" y "porqué" quedan sin razón. Dejar los porqué es comenzar a matar el resultado. Por eso digo que los derechos humanos dependen de la potencia de su fundación, de su fundamentación y de su crítica

en relación con sus porqué. Aquí está uno de los elementos de la paradoja que vivimos en la actualidad, el resultado único, las causas separan y esas causas son las diversas filosofías. Pero si no penetramos en las separación, liquidamos por agotamiento banal el mismo resultado. Los porqué no admiten ser relegados, sería renunciar a la razón. Justamente uno de los momentos de reafirmación de los derechos humanos fue la segunda guerra mundial: la Declaración Universal es un producto de las tensiones de esa época en contraste con los totalitarismos irracionalistas, vitalistas, fascistas, etc. Éstos hacían veja de los derechos humanos, pero la Declaración Universal está ya en el umbral de la guerra fría, pues la consolidación del marxismo reafirma la necesidad de la Declaración; el marxismo, en rigor, tampoco es, aunque por motivos distintos al fascismo, una filosofía de los derechos humanos; su lógica es otra, de ahí que los derechos humanos se volvieran parte del arsenal contra el marxismo totalitario. Es cierto que la Declaración Universal de los Derechos Humanos, con su preámbulo y sus treinta artículos, no trata solamente de los derechos individuales, civiles y políticos como el primer constitucionalismo, sino que recoge las repercusiones de la cuestión social, es decir, el desarrollo social del constitucionalismo social; la persona tiene derechos individuales y sociales; la lucha contra el totalitarismo llevaba a acentuar los aspectos de libertades individuales y políticas, pero desde el comienzo de las llamadas coexistenciales pacíficas, la virulencia de este conflicto menguó. En gran parte se desplazó hacia el tercer mundo en su lucha por descolonizarse y autodeterminarse. Más adelante aquí surgió la cuestión de las nacionalidades y se comenzó a hablar, más que de derechos de las personas, de derechos de las naciones; esta constelación tiene relaciones íntimas con otros derechos pero los énfasis son diferentes. Aquí viene mi reflexión, en tanto aficionado a la filosofía.

Filosofía y derechos humanos sin duda tienen una relación profunda entre sí, una relación histórica en México, ya que determinadas filosofias están en la gestación de las primeras declaraciones explícitas de derechos humanos. Sin embargo, nuestro momento histórico se caracteriza por una paradoja: la más extrema, constante y justificada apelación a los derechos humanos, junto con la más rotunda ausencia de una filosofía de los derechos humanos. ¿Qué significa este divorcio? ¿Cómo se ha producido? ¿Qué consecuencias encierra? Los derechos humanos no

pueden ser arbitrarios, pues para hacer una justificación universal deben estar bien fundados por y ante la razón, no son obvios y evidentes por sí mismos. Se han olvidado las razones y se pretende que los derechos humanos mismos se vuelvan la razón. La situación es más que extraña y asombrosa: vigencias de los derechos humanos y desaparición de la filosofía; vigencia de los derechos humanos por invocación de sectores, incluso adversarios, terribles en el plano de la política y en todo el mundo.

Es triste la ruina de la filosofía, pues desde hace muchos años sus libros juntan polvo en los estantes de librerías; cada vez más relegados y con menos público. Los derechos humanos se venden, la filosofía no tiene mercado. Dilucidar esta contradicción es una tarea que tiene que ver con la filosofía. Sólo la filosofía puede dar cuenta de esta dificultad que es un embarazo histórico-filosófico que atañe al propio discurso de la filosofía. No es cuestión que le venga de fuera, sino que esta implicada en la filosofía misma; no es sólo una cuestión filosófica, sino que es la filosofía misma en cuestión; si no hay salida filosófica, los derechos humanos serán sólo retórica. Desde la perspectiva de la Iglesia, la cuestión no es menor: si no hay filosofía de los derechos humanos, o si sencillamente no hay filosofía, entonces la dignidad humana se vuelve un postulado gratuito, sólo se afirma, resulta de una opción, de un acto de voluntades humanas o bien es sólo gracia de Dios en acto de fe, suprarracional: no habría mediación racional filosófica en este ámbito, por tanto, sólo habría resolución fideísta. En América Latina esto se constata en algunas variantes de la Teología de la Liberación, que a veces salta de la teología bíblica a las ciencias sociales sin filosofía, sin mediación racional justificante que implique comunicación, distinción, análisis de principio, porque se cree que la razón es incapaz de alcanzar los principios de la realidad y, por ende, los derechos humanos. Una razón que no toca a los principios es incapaz de dar razones íntimas y de fundamentar; sólo se presentan o decisión voluntaria humana o consentimiento de fe; es decir, o arbitrariedad del hombre o de Dios. Las razones son desalojadas del hombre y de Dios. Por eso, en el ámbito católico la Iglesia siempre ha rechazado el fideísmo y su mayor interés siempre ha sido sostener la razón. En el hombre y en Dios, Razón, Logos, Creador y Redentor; por eso se afirma la libertad, no la arbitrariedad. De ahí que para la Iglesia la máxima importancia siempre haya sido la cuestión del derecho natural, que es el nombre propio de la relación entre filosofía y derechos humanos por

medio de la fundación racional de la dignidad humana, que no es evidente en sí, es una tautología, ya que lo humano justifica todo lo humano, y así no se justifica nada; lo meramente humano justifica todo y nada, pues valida todas las contradicciones por el mero hecho de ser humano. Lo humano, a solas, es injustificable por antonomasia, ¿Por qué aprobar y realizar? ¿Por qué se discrimina? ¿Hay algo valioso y algo antivalioso? ¿Hay algo que califica lo malo? ¿El hombre tiene dignidad? ¿Por qué en medio de tanta indignidad? ¿Cuál es la raíz de la dignidad? ¿El hombre es sólo humano o sobrepasa lo humano? El iusnaturalismo está aquí como parte importante de esta reflexión. Creo que una de las mejores aportaciones a la lucha por los derechos humanos puede realizarla una escuela de filosofía: buscar estos fundamentos racionales, analizarlos, exponerlos para fundamentar adecuadamente el conjunto de batallas prácticas políticas, sociales y económicas que sea necesario emprender. Hoy los derechos humanos rigen, se invocan pero no parecen desarrollados. ¿Cómo resulta esta paradójica y precaria situación histórica actual? En términos de reto, reclama a los aficionados o profesionales de la filosofía entender qué es hoy el derecho natural.

DERECHOS HUMANOS Y DEMOCRACIA MODERNA

Luis Salazar C.
Universidad Autónoma Metropolitana-I
Departamento de Filosofía

Ante el fracaso del llamado "socialismo real" y el resurgimiento intempestivo de los nacionalismos y los fanatismos, el autor ve en la defensa teórica y en la implementación práctica de los derechos humanos el único marco teórico y político que puede orientarnos en un mundo cada vez más confuso e incierto; un mundo que ha dejado de ser cabalmente moderno y aún no es plenamente definido. Para el autor, los derechos humanos son la gran herencia de la modernidad, herencia que debemos preservar e implementar.

1. La más somera lectura de la prensa diaria, de las noticias nacionales e internacionales parece suficiente para convencernos de que vivimos una época dominada por enormes confusiones, incertidumbres e irracionalidades. Una época, por tanto, proclive a los mayores pesimismos, pero también correlativamente a los mayores fanatismos. Contra lo que algunos "optimistas" propusieron, el derrumbe del Muro de Berlín y el desplome y disolución del Imperio Soviético no marcaron "el fin de la historia", ni tampoco el triunfo irreversible de la democracia liberal, sino el descongelamiento inesperado y el estallido sangriento de conflictos étnicos, nacionalistas, regionalistas y religiosos que hacen peligrar seriamente la paz y la estabilidad internacionales.

La larga recesión de la economía mundial, por su parte, ha provocado una paradójica autonomización y fortalecimiento de los poderes financieros trasnacionales que no sólo han puesto en evidencia la globalización económica existente, sino que también han cuestionado las capacidades de los estados nacionales para afrontar con éxito los ingentes retos implicados en desigualdades sociales crecientes, corrientes migratorias incontenibles y deterioros ecológicos ominosos. Hoy, buena parte de los gobiernos del mundo parece totalmente incapaz de otra cosa que de disciplinarse con mayor o menor fortuna a las exigencias inexorables de

una lógica financiera internacional, brutalmente insensible ante sus tremendos costos sociales. Estallidos y rebeliones de sectores populares sacrificados en aras de políticas, ajuste y modernización, hablan de la impotencia de los gobiernos más diversos para afrontar con éxito los retos aparentemente contradictorios de hacer crecer la economía y evitar, o al menos amortiguar, los flagrantes deterioros sociales provocados por políticas económicas atractivas para el capital internacional.

La propia caída del mal llamado "socialismo real", que pese a todo parecía siempre un factor equilibrante de la prepotencia de los poderes financieros —aunque hoy sabemos que fue siempre una alternativa tan atroz como falaz—, no puede sino promover una sensación de impotencia, de pesimismo y, en fin de cuentas, de desesperación. Las supuestas "alternativas globales", las grandes utopías revolucionarias, que por tanto tiempo motivaron y orientaron la acción política de movimientos y partidos de izquierda, parecen haberse agotado irreversiblemente poniendo de relieve la inmensa complejidad de los problemas y desafíos del presente. Acaso por ello mismo hoy vemos resurgir fanatismos religiosos, étnicos, nacionalistas maniqueos e irracionales que buscan llenar el vacío ideológico dejado por el socialismo revolucionario promoviendo identidades integristas, intolerantes y, finalmente, antidemocráticas y antipluralistas. Acaso también por ello irrumpen particularismos de todo tipo, tan mezquinos y oportunistas como expresivos del cansancio hacia la política y los políticos tradicionales. Quizás igualmente ello explica la aparición de personajes presuntamente carismáticos, capaces de convocar coaliciones de resentidos, es decir, de todos aquellos que están en contra, sin que se tenga la menor idea de a favor de qué pueden realmente estar.

2. En este contexto cabe preguntarse si tenemos, pese a todo, algún marco teórico y político que permita orientarnos en medio de tanta confusión e incertidumbre. Si tenemos, en otras palabras, puntos de referencia que de alguna manera puedan dar sentido a una historia tan compleja y tan conflictiva; si tenemos algún horizonte razonable, argumentable, que nos permita no ya un optimismo al estilo decimonónico —que creía tener al alcance de la mano soluciones definitivas para todos los problemas y dificultades, que creía en un progreso inexorable y en un fatal *happy end* para la historia de la humanidad—, sino, mucho más modestamente, un marco que haga posible hablar de progresos —en

plural— y retrocesos —en plural— sin duda relativos pero reales. O si, por el contrario, hemos de asumir junto con tantos filósofos desencantados que la modernidad ha fracasado, que la modernidad sólo fue un sueño ilusorio, y que la historia, como decía Shakespeare, es simple y llanamente ese cuento lleno de ruido y furia contado por un idiota.

Con Bobbio[1], yo diría que ese marco existe efectivamente y no es otro que el de los derechos humanos desarrollado teórica y prácticamente por la civilización moderna occidental. En efecto, si pese a todo queremos mantener el optimismo razonable que es condición de toda participación seria en el mundo político contemporáneo, hemos de asumir que, a pesar de todas sus tragedias y violencias, de todos sus fracasos y brutalidades, el siglo XX ha sido también el siglo en que los derechos humanos han triunfado frente a supuestos proyectos alternativos de alcanzar el bienestar de las sociedades humanas. Un triunfo todavía precario, insuficiente, más retórico y formal que sustantivo y eficaz en muchos casos, pero al mismo tiempo alentador por cuanto significa una enorme, aunque frágil, conquista civilizatoria. Ciertamente, como señala Bobbio, el hecho de que la mayor parte de los Estados hayan firmado una serie de convenciones y acuerdos que reconocen, al menos formalmente, un cúmulo creciente de derechos supone que su generalización —su presunta universalidad— ya no es solamente una cuestión teórica, sino histórica; y supone, además, que al menos a nivel declarativo, los valores implicados en estos derechos han adquirido el reconocimiento universal, esto es, que ninguna fuerza política propiamente moderna y civilizada, puede menos que tomarlos como punto de partida mínimo para sus programas y propuestas. De esta manera, los valores del respeto a la integridad física y a las libertades básicas de los seres humanos, es decir, de su derecho a tener y ejercer derechos inalienables, así como a los relacionados con la igualdad de oportunidades, de trato y con una vida digna, acaso puedan cuestionarse desde el punto de vista de la factibilidad de su realización global e inmediata, pero sólo políticas y políticos francamente reaccionarios y antimodernos pueden cuestionar abiertamente su deseabilidad.

No obstante cualquier optimismo al respecto debiera moderarse inmediatamente al observar que ese reconocimiento interna-

1. N. Bobbio, "L'etá di diritti" y "Diritti dell'uomo e societá", en *L'etá di diritti*, Turín, Einaudi, 1990.

cional sigue siendo, en la gran mayoría de los casos, más declarativo y retórico que práctico y efectivo. Si en las sociedades más desarrolladas asistimos a diversos intentos por coartar y limitar —con pretextos diversos— los derechos de minorías o de inmigrados, lo mismo que de los grupos sociales más desfavorecidos, la actualización efectiva de un gran número de derechos humanos, incluso reconocidos constitucional y jurídicamente, sigue siendo una compleja y difícil tarea del porvenir en nuestras sociedades pobres y subdesarrolladas. Y no sólo porque el atraso económico, la escasez aguda de recursos materiales, con frecuencia excesiva, convierten a los derechos sociales en meros formulismos retóricos sin contenido, o a lo más en vagas aspiraciones que nadie toma realmente en serio, sino porque ni siquiera los más elementales derechos civiles y políticos pueden realizarse en contextos político estatales dominados por burocracias corruptas y oligarquías autoritarias, sustentadas en el abuso permanente y sistemático de poderes fácticos contundentes. Y también porque la actualización efectiva de los derechos humanos no sólo requiere de un estado moderno, de un estado de derecho, sino también de una sociedad y una cultura política *modernas* que realmente tomen a los derechos como tales y no los confundan ni con privilegios ni con irresponsabilidad e impunidad.

3. En este sentido quizá convenga recordar algunos de los rasgos históricamente constitutivos de los derechos humanos. La idea de la prioridad, incluso natural, de los derechos sobre las obligaciones y deberes es, como se sabe, una idea radicalmente innovadora que implica una ruptura radical de la modernidad en relación con las culturas y organizaciones políticas premodernas. Frente a la concepción organicista de las sociedades que suponía una jerarquía natural entre los seres humanos y que asignaba a cada individuo una serie de obligaciones ligadas a su ubicación estamental; y frente a la idea de que, por ello mismo, el individuo era siempre ya una parte, un elemento de un todo social al que le debía el sentido de su existencia y al que estaba por ende obligado, incluso a sacrificarse, la concepción en que se sustentan los derechos humanos contrapone una visión *individualista*, *libertaria* e *igualitaria* del orden social, donde los seres humanos son considerados como fines en sí mismos; es decir, como la pauta fundamental para juzgar la legitimidad o ilegitimidad de la organización social. No es ya el individuo el que existe para la sociedad o el estado, sino éstos los que existen para —y deben justifi-

carse ante— el individuo.

Con ello, como advierte Bobbio[2], se invierte el punto de vista para juzgar tanto los gobiernos como las políticas: la perspectiva *ex parte principe* es sustituida progresivamente por la *ex parte populi*, entendiendo al *populus* como conjunto de individuos libres e iguales; esto es, de individuos que se asocian deliberada y libremente para alcanzar sus fines en tanto individuos. De seres humanos, entonces, que *por nacimiento*, tienen derechos antes de tener obligaciones, y sobre todo el derecho a tener y ejercer derechos. ¿Qué significa esto último? Contra lo que pudiera pensarse no es fácil dar una definición precisa de lo que son los derechos y de lo que significa tener derechos. Desde los clásicos del iusnaturalismo moderno —Hobbes, Locke, Rousseau, Kant—, hasta los ensayos contemporáneos de Dworkin, Bobbio y otros, la discusión parece mostrar que se trata de términos tan decisivos como inasibles y debatibles.

Sin demasiadas pretensiones —y seguramente sin demasiada exactitud—, puede decirse que la idea de derecho supone la de una capacidad y posibilidad *legítima* del individuo para realizar, o no realizar, determinadas acciones, así como para impedir ciertas acciones que lo afecten. Que sea legítima quiere decir, para empezar, que el tener un derecho implica siempre la posibilidad de exigir de parte de los demás —sean éstos personas físicas o poderes colectivos—, y que esa posibilidad o capacidad sea no sólo tolerada sino respetada puntualmente y sin cortapisas que no provengan del recíproco respeto estricto hacia los derechos de los demás. Pero quiere decir también, y por eso se distinguen de los privilegios, que se trata de capacidades y posibilidades abiertas para todos, es decir, universales y abstractas. Lo que significa, precisamente, que todo derecho bien entendido implica obligaciones de reciprocidad.

En este sentido vale la pena apuntar que el famoso derecho natural a todo, postulado por Hobbes, no puede realmente concebirse como un derecho propiamente dicho en la medida en que, por definición, excluye la posibilidad de ser reconocido por los demás, esto es, cualquier reciprocidad. Acaso por ello más bien habría que decir que en una situación de naturaleza como la imaginada por el autor del *Leviatán*, los hombres no tendrían derecho a nada, pues ninguno reconocería la legitimidad de los recla-

2. *Op. cit.*

mos de los demás. El punto merece subrayarse porque pone de relieve algo esencial en la idea de los derechos humanos, a saber: que ellos implican siempre y necesariamente obligaciones recíprocas e igualitarias entre los individuos en contraposición, justamente, a los privilegios. Afirmar un derecho, tendría que reconocerse, es afirmar no sólo la posibilidad de ejercerlo, sino también la obligación de respetar su ejercicio por los demás.

Ahora bien, el reconocimiento teórico y jurídico de los derechos humanos implica una larga y compleja historia de debates, luchas, progresos y retrocesos, que pone claramente en evidencia que no se trata —a pesar de lo afirmado por sus primeros promotores iusnaturalistas— de derechos naturales. Se trata, como insiste Bobbio, de conquistas y construcciones históricas necesariamente frágiles y contradictorias. Pese a la aparente sencillez de su nombre —derechos humanos—, la realidad es que se trata de exigencias y reclamos heterogéneos, e incluso frecuentemente contradictorios. Si bien es relativamente fácil ponerse de acuerdo sobre la necesidad de defender el reconocimiento y el ejercicio de los derechos humanos en su abigarrado conjunto, las dificultades que surgen a la hora de jerarquizarlos y armonizarlos son considerables y en cierto sentido insuperables. Y ello no solamente porque muchas veces su actualización requiere de condiciones materiales e institucionales difíciles de lograr, sino también porque constantemente pueden entrar en conflicto. Así, por ejemplo, el derecho a manifestarse públicamente puede enfrentarse al derecho de circular por ciertas calles y avenidas; el derecho a la información al derecho a la privacidad; el derecho de expresión al derecho de los medios de comunicación para seleccionar sus noticias, el derecho de huelga a los derechos de los usuarios de los servicios, etc.

Por estas razones, habría que reconocer que la defensa abstracta y hasta maniquea de los derechos humanos puede convertirse fácilmente en un recurso demagógico para avalar intereses más bien opacos e irresponsables, más útil para ocultar y denegar los problemas sociales que para esclarecerlos y discutirlos de manera civilizada. Baste pensar, como ejemplo de ello, la manipulación evidente del derecho a la educación gratuita para defender los privilegios —que no derechos— de minorías excluyentes aunque políticamente beligerantes. O el manejo igualmente manipulador de supuestos derechos de autodeterminación nacional para ocultar y/o justificar la supresión de derechos individuales. De ahí la con-

veniencia de intentar un breve y esquemático examen de los diferentes tipos de derechos incluidos en los derechos humanos, así como de su relación con la democracia moderna.

4. Tradicionalmente se han distinguido tres tipos —e incluso tres generaciones— de los derechos humanos. El primero se refiere a los llamados derechos civiles, es decir, al conjunto de libertades individuales reconocidas y garantizadas por el estado: de movimiento, de pensamiento, de empleo, de expresión, de creencia religiosa, de afiliación política, en suma de elaboración y elección de planes individuales de vida. Se trata, como es evidente, de las célebres libertades negativas, lo que significa que son libertades frente a o respecto de, que precisamente establecen la no interferencia obligada del gobierno, de las iglesias ni de las demás personas físicas, y por ende configuran a los seres humanos como sujetos que tienen propiamente derecho a exigir sus derechos, pero también como sujetos responsables de sus acciones.

Por mucho tiempo diversas corrientes de izquierda cuestionaron y criticaron este tipo de derechos denunciándolos como abstractos e individualistas, e insistiendo en la necesidad de priorizar otras demandas e incluso otros derechos. Lamentablemente tales críticas condujeron no sólo a ignorar teóricamente su relevancia sino a cancelarlos prácticamente en los experimentos totalitarios del sedicente "socialismo real", con las trágicas consecuencias que todos conocemos. Y en nuestro propio país, visiones populistas más o menos sinceras siempre vieron con sospecha y aun pretendieron limitar estos derechos, bajo el pretexto de que los derechos colectivos —los de las organizaciones populares— debían predominar sobre los "puramente" individuales. La tristemente célebre "cláusula de exclusión" que todavía existe en nuestra Ley Federal del Trabajo es, con sus temibles consecuencias autoritarias, una buena muestra de dichas concepciones y de su influencia antidemocrática.

La trágica historia de este siglo parece haber dado la razón a los que —como la mayor parte de los liberales— defendieron la prioridad ciertamente abstracta e insuficiente de los derechos civiles, frente a los que argumentaron que, por lo menos en ciertas circunstancias, era indispensable colocar otros tipos de derechos —colectivos, sociales o nacionales— por encima o en lugar de los puramente individuales. Hoy parece claro, en efecto, que sin el reconocimiento de los seres humanos como sujetos capaces de exigir y ejercer sus libertades individuales de elección, todos

los demás presuntos derechos, por más loables que parezcan, fácilmente se convierten en la coartada siniestra de poderes autoritarios y hasta totalitarios.

No se trata, al reconocer este punto, de afirmar una prioridad absoluta o ilimitada de los derechos individuales; tampoco de pretender que son suficientes, o que no pueden chocar contra otras demandas atendibles y legítimas. Se trata simplemente de asumir, como apunta Sartori,[3] que los derechos como las libertades configuran una serie cuyo ordenamiento preciso es necesario precisamente para evitar manipulaciones y distorsiones que acaban anulando en los hechos la propia idea moderna de los derechos humanos; se trata, dicho de otro modo, de asentar que sin derechos individuales, civiles, sin libertades subjetivas, los seres humanos vuelven a convertirse en meros súbditos e instrumentos de las razones o motivaciones de quienes detentan el poder.

Pero siendo indispensables nadie puede hoy desconocer, por otro lado, su insuficiencia y por ende la necesidad de completarlos y articularlos tanto con los derechos políticos —de participación y representación en las decisiones públicas—, como con los llamados derechos sociales. La democracia moderna —formal, representativa y política— es justamente el artefacto que la civilización occidental ha desarrollado para asegurar —siempre relativa y precariamente— esta complementación y esta articulación. El estado constitucional de derecho, es decir, el estado que reconoce y protege para empezar los derechos individuales, y por ende asume estrictamente los límites de su poder, se convierte en la base del estado democrático moderno, que consecuentemente reconoce y protege los derechos del pueblo —otra vez entendido como conjunto plural de individuos— a participar en las decisiones que le conciernen, ya sea directamente —a través de plebiscitos o *referenda*— o con mayor frecuencia a través de la elección de representantes temporales y acotados.

Contra lo afirmado por muchos liberales, el sufragio universal casi nunca ha puesto realmente en riesgo la preservación de los derechos civiles, sino, por el contrario, ha servido para consolidarlos. De hecho, las propias reglas del juego democrático moderno —en oposición a las de la democracia antigua— se sustentan en buena medida en el respeto y reconocimiento de los derechos individuales, al extremo de que hoy es claro que, sin éstos, los

3. G. Sartori. *Teoría de la democracia*, vol. 2, capítulo XI: "La libertad y la ley", Madrid, Alianza Universidad, 1988.

métodos presuntamente democráticos o participativos se convierten en una burla. En otras palabras, sólo existen ciudadanos *strictu sensu* si existen personas o sujetos libres para decidir y optar no sólo sobre el sentido de su participación, sino incluso sobre su participación misma.

Finalmente, tenemos a los derechos sociales, al conjunto de derechos encaminados a garantizar que los titulares de los derechos anteriores estén en condiciones de exigirlos y ejercerlos. Frente a corrientes liberales oligárquicas, que soslayaban o excluían estas condiciones, presumiendo ya sea la "naturalidad" de las capacidades humanas para tener y ejercer derechos, ya sea que la diferenciación social "naturalmente" distinguía a los capaces de los incapaces, los movimientos sociales populares lucharon siempre porque el reconocimiento de sus derechos civiles fuera no sólo formal y abstracto, sino efectivo mediante la exigencia del reconocimiento y actualización de derechos positivos —es decir, los que suponen un compromiso y una acción positiva del estado y de la sociedad— que corrigieran las desigualdades e injusticias generadas por la distribución puramente mercantil de la riqueza. Los derechos al trabajo remunerado, a la educación, a la salud, a la vivienda y, en suma, a una vida en que existan las condiciones mínimas para el ejercicio real de los demás derechos, se convirtieron así, progresivamente, en la condición material de un ejercicio verdaderamente universal y justo de los derechos humanos.

Posteriormente surgirían derechos sociales especiales, dirigidos a reconocer otras diferencias no necesariamente económicas: los derechos de los niños, de los ancianos, de los desaventajados físicamente, de los enfermos, de las mujeres, de las minorías étnicas, etc., que a fin de cuentas tienden ya a proteger a los más débiles reconociendo sus situaciones específicas, ya a corregir desigualdades que por milenios han posibilitado formas de opresión sexistas o racistas. De alguna manera, con tales derechos se asume la necesidad de concretar y dar sustento efectivo tanto a los derechos civiles como a los políticos, reconociendo la validez relativa de las críticas a su carácter abstracto.

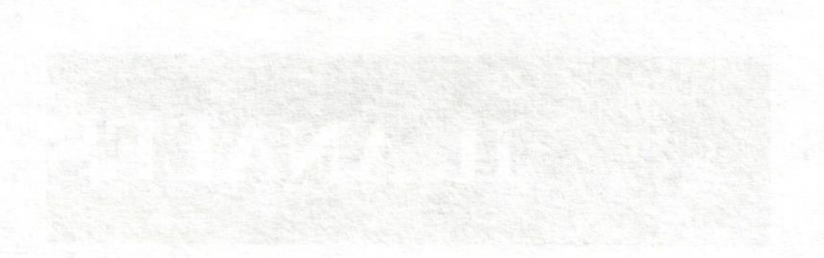
Sin embargo, habría que insistir que este proceso de ampliación y consolidación de los derechos humanos —que son la base pero también el producto más conspicuo de las democracias modernas— ha sido un proceso complejo y forzosamente contradictorio que está muy lejos de haberse cumplido cabalmente. Los debates contemporáneos sobre la despenalización del aborto, los

derechos de las minorías étnicas, la reglamentación de la vida familiar, y tanto más sobre los llamados derechos ecológicos, son una prueba fehaciente de las dificultades existentes para compatibilizar demandas muchas veces conflictivas y éticamente difíciles. Baste señalar la contradicción siempre resurgente entre exigencias de mayor libertad individual y demandas crecientes de mayor intervención y regulación positiva de los gobiernos. Por ello, una defensa seria y razonable de los derechos humanos debe asumir su naturaleza heterogénea y contradictoria, así como debe atender los riesgos presentes de manipulaciones y perversiones ilegítimas de los mismos.

Pero como indica Bobbio, sobre todo en nuestros países, hemos de reconocer la objetividad de las dificultades y obstáculos que se oponen no tanto a su reconocimiento formal —que es importantísimo pero insuficiente—, sino a su actualización y protección efectiva. En efecto, en sociedades pobres y desiguales como la nuestra, las propias condiciones económicas, educativas y culturales generan la tentación idealista y voluntarista de creer que basta la mera voluntad o la mera indignación para lograr esa actualización, desconociendo así que ni la economía, ni la educación, ni la cultura pueden cambiarse por decreto político, y que por ende la tarea de construir un estado y una sociedad democráticos, donde los derechos humanos puedan adquirir vigencia y efectividad, es necesariamente una difícil e intrincada tarea histórica de construcción legal, institucional y productiva.

En todo caso, frente a los que creen que el fin de las expectativas generadas por las ideologías revolucionarias es el fin de toda idea de progreso posible, o frente a los que cínicamente explotan fanatismos y fundamentalismos irresponsables como única alternativa a la desesperanza, vale la pena reivindicar que, para y desde la democracia política bien entendida, los derechos humanos han de verse como el único marco y el único horizonte viables y deseables en políticas que realmente merezcan llamarse progresistas y democráticas. Con todos sus problemas y con todas sus contradicciones, los derechos humanos son —hoy lo empezamos a reconocer claramente— la gran invención moderna que posibilita una ciertamente precaria pero efectiva civilización de la política y de la sociedad. Y pueden serlo precisamente porque en su complejo conjunto afirman *racionalmente* y pretenden actualizar política y socialmente la necesidad de que la humanidad aprenda a respetarse a sí misma en cada uno de los seres humanos.

II. ANALES



TOMÁS DE AQUINO Y HEIDEGGER: UNA GUERRA DE DOS MUNDOS

Ramón Kuri Camacho
Universidad Autónoma de Zacatecas

Interesante comparación histórica entre dos modos de filosofar antagónicos: el de Martin Heidegger y el de Santo Tomás de Aquino. El trabajo es una reflexión que establece un diálogo entre dos épocas del pensamiento filosófico. Diálogo del cual participan los más importantes filósofos contemporáneos, convocados aquí de manera polémica por el Dr. Kuri, quien traza un mapa que puede servir de guía a través de los intrincados caminos de la filosofía de nuestros días.

I

Heidegger asegura que desde sus mismísimos orígenes la Metafísica ha olvidado la diferencia ontológica entre *ser* y *ente*; sin embargo, esta cuestión es precisamente la que impulsa el pensamiento. Por consiguiente, la vía para solucionarla consistirá en abrir paso al pensamiento de tal diferencia, porque, según Heidegger, "el olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y el ente. La diferencia desaparece. Permanece olvidada (...) la temprana huella de la diferencia se borra. El olvido de la diferencia (...) es el acontecimiento de la Metafísica".[1] Y dado que a lo largo de su historia, la Metafísica ha olvidado esta diferencia y, en relación a este olvido, ha desarrollado un logos configurado como lógica categorial que sirve de mediación para captar la verdad, el logos se convirtió en la medida del ser. Pero este pensamiento, antiguo y moderno, ha conducido al nihilismo, agudizado en nuestra era por la técnica que es la última manifestación de la razón metafísica. Por ende, hay que desarrollar un pensamiento alternativo que: 1) aproveche la determinación del ser como juego, y 2) interprete el lenguaje en virtud de su carácter metafórico. Desde estas dos

1. M. Heidegger. *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Megalópois, 1974, pp. 300-301

nuevas instancias, juego y metáfora (de clara impronta nietzscheana), Heidegger cree poder alcanzar una nueva comprensión de la cosa, alternativa a una metafísica determinada por la razón conceptual y el lenguaje representativo. Con esta nueva experiencia del ser, cabe esperar que el hombre se enfrente a la razón técnica hegemónica y al nihilismo concomitante, productos de la era metafísica.

Frente al pensamiento categorial de la metafísica, Heidegger anhela un pensar experiencial que deje a las cosas ser y mostrarse cual son, sin fórceps emanados de medidas extrínsecas ni representaciones referidas a objetos, para lo cual haya que superar los esquemas lógico-categoriales que se han desarrollado mediante conceptos. ¿Cómo? A través del juego y la metáfora como nueva experiencia del ser que se explicite en el *logos* poético como vía superadora de la metafísica. Esta nueva experiencia renuncia *a fortiori* a cualquier tipo de intervención manipuladora desde módulos representadores o técnicos de la razón.

A partir de esta interpretación (experiencia poética y metafórica del ser como juego de libre autodonación), han surgido ciertas postfilosofías y proyectos deconstructores, en los que también se hace uso entremezclado de la crítica genealógica nietzscheana e innovaciones del estructuralismo (descentramiento del sujeto); es decir, la idea del sujeto fundador y fundante debe ser abandonada, pues aquél es guiado por determinaciones ocultas e inconscientes del pensamiento, diferencia originaria, diferencia absoluta, libre, hermenéutica, etc.

Podríamos preguntarnos, sin embargo, si no es más bien Heidegger quien ha olvidado que el problema del ser del ente y su diferencia ocupan precisamente la base y la cumbre de la Metafísica de Tomás de Aquino en pleno siglo XIII, con su distinción (diferencia) entre la cuestión de *esencia* (¿qué es?) y la cuestión de la *existencia* o el acto de ser, *actus essendi: esse*. Cada ser concreto (*ens* del término griego *to on*, que hay que vertir al español como ente) puede enfocarse desde dos diferentes ángulos de vista. Primero, ¿qué es? Segundo, ¿cómo se entiende su existencia, su acto de ser? Ningún ser del mundo puede bastarse a sí mismo hasta el punto de decir lo que es y explicar el hecho de su existencia. Mientras que para Aristóteles el problema fundamental de la filosofía primera se limita a tratar la cuestión ¿qué es el ser? (que no es otra cosa que qué es la sustancia), la Metafísica de Tomás de Aquino alcanza el siguiente problema: ¿cómo comprender la

existencia, el acto de ser de todo lo que existe?

Con una precisión suficiente para que no exista el temor de falsear gravemente su pensamiento, Tomás ha señalado la curva histórica del problema del origen radical de las cosas. Al menos dos veces la ha descrito del mismo modo: cuando se refiere primero a presocráticos, y después a Platón y a Aristóteles. Su descripción es la de un filósofo preocupado por encontrar, en la estructura del propio conocimiento humano, la razón de las etapas que ha seguido en el estudio de este problema. Explicar la existencia de un ente es explicar la existencia de todo lo que es. Los presocráticos habían justificado la existencia de los individuos como tales, y Platón y Aristóteles de las sustancias, pero ni unos ni otros parecían siquiera haber soñado la necesidad de explicar la existencia de la materia. Sin embargo, al igual que la forma, la materia es un elemento constitutivo de los cuerpos. Cuando preguntamos por qué razón existen los entes (considerando su materia, su forma y accidentes), la cuestión del ser del ente se plantea en su última y extrema radicalidad: ¿cómo entender la existencia, el acto de ser de todo lo dado?

Ahora bien, lc que se ofrece en el lenguaje de santo Tomás, no es producto de una construcción voluntarista, manipuladora, utilitarista, o un interés de dominio o relación cosificadora del ser, como afirma Heidegeer quien encarna toda la historia de la Metafísica. De él está ausente todo afán de dominio y está presente una apertura radical a la experiencia más originariamente humana: el ser del ente. Y es que en el siglo XIII, la cuestión del ser del ente y su diferencia no había sido olvidada ni mucho menos. Más bien, fueron algunos profesores de filosofía quienes olvidaron algo del siglo XIII y, con ello, arrastraron a este *olvido* a más y más filósofos, hasta llegar a la propuesta heideggeriana de un pensar poético en el que tan sólo se deja aparecer libremente la palabra desocultadora del ser: un pensar poético sin fundamentos, como mero juego gratuito y vía superadora de la Metafísica. Pero, ¿será esta experiencia del abismo y del juego la más originariamente humana? ¿Qué consecuencias se siguen de esta experiencia desfundadora que engendra un nuevo discurso lúdico, abismal, de desfondamiento ontológico de todo, en el que se da no sólo el repudio a la metafísica de un Tomás de Aquino, sino también a toda metafísica, y que cree transformar el pensa-

2. La deconstrucción de la metafísica (Derrida), un pensamiento de la traza y de la huella en este último, son algunas de las consecuencias.

miento del ser?[2] En todo caso, todos estos nietzscheanos, heideggerianos, derrideanos o postfilósofos (como gustan ser llamados), son profesores que se han reido durante largo tiempo de la doctrina hebreo-cristiana (precisamente por serlo), que afirma la creación de todo lo existente, que tiene un principio y un fin y, que si el mundo ha sido creado ¿qué es lo que le acaeció en el instante en que fue creado sino ser? El acto puro de existir, el acto puro de ser, esto es, la existencia y sólo la existencia da razón del hecho de que cualquier cosa dada sea dada. No deja de sorprender a este respecto, no sólo el olvido sino el abierto desprecio de muchos filósofos modernos por este pensamiento proveniente de los hebreos. Confeso en Spinoza, explícito en Hegel y Fichte, manifiesto en Marx, proclamado frenética, delirante e históricamente en Nietzsche, subterráneamente en Heidegger y cínicamente en algunas postfilosofías "postmodernas", trátase de saber (al menos) si esta doctrina de origen religioso tiene un significado filosófico para nosotros, hombres del agonizante siglo veinte. Porque podría ser que el ser mismo no fuera existencialmente neutro, que el acto de ser por el que todo es, fuese una energía y causa eficiente de efectos observables en aquellas cosaa que decimos que son. Si fuera éste el caso, todas las filosofías que hubiesen marginado al ser existencial, rodarían al abismo y con ellas sus seguidores. Porque la mas mínima alteración en la comprehensión del ser, tiene sus efectos correspondientes en todo el campo de la realidad. Si ser, v.gr., no significa más que "ser ahí", los seguidores da Heidegger hacen muy bien en dar por supuesto la existencia y no mencionarla más en el curso de sus investigaciones. Riesgo grave si, como arriba dijimos, sucediera que el ser mismo no fuera existencialmente neutro. No harían falta más que dos o tres ejemplos desastrosos para convencer a profesores de filosofía de que, puesto que el ser (*esse*) es inexistencial e inconceptualizable, no vale la pena ponerlo como el primer principio del conocimiento metafísico. De ahí sus repetidos intentos de reemplazarlo por alguno de sus sucedáneos posibles, multiplicando *ad infinitum* los riesgos, en tiempos donde la filosofía como sabiduría no tiene seguidores y se afirma un medio dominado por el secularismo, titanismo del Yo absoluto que da al hombre moderno la ilusión de dominar y modificarlo todo; en tiempos de desfondamiento ontológico de la moral y de todas las lnstancias donde se ha querido construir alguna metafísica (razón, lenguaje, conciencia, ser, verdad, logica, sujeto,...) y de un pensamiento

que, inspirado en el juego y la metáfora "no solo hace bromas, sino que unicamente hace bromas, todo tipo de bromas y se mofa de todo, que no se pregunta ansiosamente si esto es grave, sino que, inquieto, vacio, se pregunta si es divertido"[3] que quiere sustituir la modernidad de la razón por la del instinto y del deseo (la diferencia, el devenir caótico y la desfundamentación abismal), en tiempos así, efectivamente podría parecer extraño y casi ridículo volver la mirada hacia el siglo XIII. No obstante, si consideramos con Gilson que hay y ha habido filosofías que abogan por una metafísica del ser menos la existencia, o por fenomenologías de la existencia menos el ser, que un vacío, vulgaridad y relativismo nos invade por doquier, una "panmuflerie" sin límites; una materia esclava sin dignidad, personalidad ni perfil"[4], parece justo recordar lo que Tomás dijo acerca del ser.

Las ideas abstractas tienen una resistencia y solidez de suyo. La más ligera alteración de su comprehensión nunca deja de producir una alteración correspondiente en todo el campo de la realidad. Por supuesto, de esto se han dado perfecta cuenta eminentes intérpretes de Tomás, yo sólo quiero recordar brevemente la cuestión, con ánimo de señalar la actualidad del aquinatense en un tema tan capital como es el del ser del ente y su diferencia.[5]

II

Preguntar por la base y desarrollo filosófico de la obra de Tomás de Aquino, obliga a responder que una concepción del ente y lo real domina toda su Metafísica y, en consecuencia, toda su filosofía. Nada es más exacto. Pero tenemos que avanzar más lejos y, con Gilson, Maritain, F. van Steenberghen, von Balthasar y Cornelio Fabro, afirmar que es la existencia misma de una fllosofía propia en Tomás, lo que esta noción acusa. Ello significa que las cinco vías propuestas por el doctor Angélico (especialmente la quinta que argumenta sobre el gobierno del mundo) no son suficientes para resolver el problema de la existencia. Es decir, el movimiento metafísico de la inteligencia a partir del mundo no alcanza plenamente su objetivo si no va hasta la cuestión misma del ser, si el interrogante no conduce hasta la misma existencia

3. Alain Finkielkraut. "*Le mécontemporain*" (El descontemporáneo), cita que Finkielkraut hace de Péguy, el escritor convertido al catolicismo, en *30 días*, Madrid, 1993.
4. A. Finkielkraut, entrevista: "Sacaré a Péguy del gueto", en *30 días*, Madrid, p. 66.
5. Sto. Tomás. *De ver, S. Th., In Boeth de Trin*, 1,2, *De malo, De pot.*; Maritain, Gilson, F. van Steenberghen, Fabro, von Balthasar, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.

de las cosas y no sólo al orden que preside la organización tal como lo expresa la quinta vía. En este último caso, el proceso metafísico no llega más que a un a un dios ordenador del mundo, una especie de demiurgo platónico, un dios arquitecto o relojero, a lo Voltaire. Mientras que, si el interrogante se apoya como punto de partida en lo maravilloso que resulta el que las cosas sean (más que en el no ser), el *esse*, como el origen mismo del acto de existir, más íntimo a mí mismo que yo mismo, será el punto capital. Por no haber comprendido en su originalidad y profundidad, excelentes historiadores creyeron que Tomás de Aquino no hacía sino repetir a Aristóteles; otros opinaban que sólo había logrado un mosaico de fragmentos heteróclíticos, tomados de doctrinas inconciliables, a los que ninguna intuición dominante acaba de unificar. Reconozcamos, además, que sus intérpretes más célebres a veces han deformado la noción tomista del ser y, al mismo tiempo, toda su doctrina.

Los malos entendidos que dificultaron y dificultan este problema, tienen su dificultad, en primer lugar, en la estructura de la razón humana. ¿Qué queremos decir con eso? Que la razón misma no puede aprehender en un concepto el acto de ser o existencia. Veamos: el ser tiene dos significados, uno como nombre, otro como verbo. Como nombre significa algo dado o algo que es y por ello es perfectamente concebible (caballo, elefante, perro). Pero como verbo es inconceptualizable porque implica el acto mismo por lo que todo es. Ente es el semantema "trascendental fundante" con respecto a cualquier determinación de lo real: que se escapa de cada determinación lógica (de género y especie) en cuanto no se encuentra sobre la vertiente de los conceptos formales constitutivos, sino se pone como primer plexo del acto primero (el *esse*, como fundamento de la realidad de todas las formas y de todos los actos que constituyen lo concreto en sí fuera del pensamiento y de la pura posibilidad)".[6] En efecto, lo que caracteriza al tomismo es la decisión de poner la existencia (*esse*) en el corazón de lo real, como un acto que trasciende todo concepto, y como acto de ser de todas las cosas. Pero "este acto es difícil de conceptualizar porque escapa al concepto; es acto, es un acto que remite a la plenitud..."[7] como energía y riqueza que desborda la esencia. Ahora bien, el único medio de hablar del existir es captarlo en un concepto, y el concepto que lo expresa directamente es el concep-

6. Cornelio Fabro. *Introducción al tomismo*, Ed. Rialp, Madrid, 1967, pp.205, tesis VIII.

to de ente. "Ente, entonces, en cuanto es el semantema originario que indica lo que tiene el acto de ser, es el semantema de la primera y última concreción de la realidad en acto, en el interior del cual se actúan todas las otras determinaciones del real como sus participaciones."[8]

Ente es pues, lo que es, lo que tiene el existir. Pero querer aprehender el existir por pura intuición intelectual, es imposible. Pensar es esencialmente concebir, y concebir es ante todo aprehender una esencia o algo que se ofrece al intelecto como una esencia: un objeto. Ahora bien, el existir es un acto y, por ende, no se le puede captar más que por y en la esencia de la que es acto. Un puro "es" no es pensable, pero se puede pensar un aquello que es. Pero todo aquello que es, es ante todo un ente, y dado que ningún otro concepto es anterior a éste, el ente es el primer principio del conocimiento. "El ente es el primer plexo no ético originario (*primum cognitum*) constitutivo del conocer en sentido fuerte: es decir, *opera* y se presenta en la confluencia de todas las funciones de conciencia, sean cognoscitivas, sean tendenciales, sean sensibles, sean espirituales; por eso, trasciende tanto la intuición (sensible) como la abstracción (intelectiva), porque la sustentan ambas. En el semantema del plexo *ens* se dirime la primera estructura de esencia (*id quod*) y de acto (*esse*)".[9] Es decir, con la aprehensión del ente como primer principio del conocimiento, es como el pensamiento inicia y avanza en su camino, conociendo y actuando. Psicológicamente el plexo *ens* queda envuelto en la confusión a causa de la indeterminación del conocimiento de la esencia, pero en el mundo real, es el primer cognoscible y conocido en acto, ya sea de hecho, ya sea de derecho. Por esta razón se justifica plenamente el llamar a la doctrina de Tomás "filosofía del ente", siempre que entendamos el ente como el acto de ser que incluye (*esse*). Y si es verdad que la posibilidad de la filosofía esta uncida al uso del concepto, el sustantivo que designa una filosofía deriva del concepto que ésta hace su primer principio. Pero éste no puede ser el *esse*, puesto que considerado en sí, no es objeto de concepto quiditativo. Luego, inevitablemente es el ente. Por eso Cornelio Fabro en su Tesis XII afirma lo siguiente: "La aprehensión del *ens* es pues un *prius*, inicial y constitutivo al mismo tiem-

7. H.U. von Balthasar. Gloria. *Una estética teológica*, tomo 4 Metafísica, Edad antigua, Madrid, ed. Cristiandad, 1990, pp.353-363
8. C.Fabro, *op. cit.*
9. *Ibid.*, tesis IX

po, es decir, es el objeto como iluminante trascedental. Por eso, con rigor, no puede decirse en sentido propio, es decir determinado objeto, sino objetivante trascendental. Sólo Tomás (no más Parménides, que ha abierto el camino; no Hegel, que lo ha cerrado; no Roosmini, que ha unificado en el "ente ideal" el real y lo posible; no Heidegger, que lo ha destruido) ha captado la prioridad cognoscitiva (especulativa) fundante del plexo de "*ens-esse*". [10]

Decir, pues, con Fabro que sólo Tomás de Aquino ha captado en su sentido fuerte el plexo *ens-esse* (y hay que tener graves razones y argumentos para deshacer las treinta y cinco nuevas tesis tomistas de Fabro) es afirmar con Gilson que el tomismo es una filosofía del ente, pero plenamente existencial (y también hay que esgrimir profundos y agudos argumentos para negar a Gilson), precisamente por no ser concebible el acto de existir más que en el concepto de ente. Pero como el ente, en tanto que objeto de concepto, representa aquello que es, aquello que existe, la tendencia a conceptualizar y a mantenerse en el concepto es tan fuerte, que ha dado origen a diversas filosofías, en las que el *esse*, esto es, el acto de todo acto, el acto más íntimo, primero y último, el acto de existir, parece no jugar ya ningún papel efectivo. En efecto, al ceder completamente a esta inclinación natural del puro conceptualizar, no sólo acabaría haciendo del tomismo una filosofía del *id quod est* (aquello que es), abstracción hecha de su *esse*, sino que la filosofía no tomista, moderna y contemporánea, empobreciéndose miserablemente, olvidará que el concepto implica referencia directa a la existencia (*esse*). Tanto ha sido este olvido del ser (*esse*) una constante, que pensar en ello no ha sido ciertamente fácil. La historia de la distinción de esencia (qué es) y existencia (*esse*) muestra bien a las claras su dificultad. Por sí sólo es revelador el nombre de la controversia: el concepto abstracto de existencia sustituye a la noción concreta de existir; en consecuencia, esencializa el existir al hacer de lo que es un acto el objeto de un simple concepto. "El esencialismo es aquella filosofía que habla de contenidos múltiples referidos a la diversidad de las formas (medievo), o bien, de la multiplicidad de los modos, fenómenos, etc., referidos a la unidad de conciencia como sustancia única, mónadas, Yo trascendental, espíritu absoluto, géneros (pensamiento moderno). En ambos caminos, opera la pareja de esencia y existencia, el contenido del ente y el hecho del ser"[11],

10. *Ibid.*, tesis XII.
11. *Ibid.*, tesis XXVII.

aunque formalmente opuestos (porque el primero expresa el realismo exagerado de la correspondencia directa entre los planos del pensar y los grados de lo real, mientras que la inmanencia moderna identifica el ser con la conciencia, el ser y el pensar). Esto explica por qué para Suárez el ente exige la identidad real de esencia y existencia (lo real es la esencia realizada, esto es, pasada de lo posible a lo real), y para los modernos la autoconciencia (Hegel), la existencia precediendo a la esencia (Sartre), etc. Por ello, en la distinción de esencia y existencia, un esencialista concibe la existencia como una esencia. Pero el realismo tomista funda en el acto de *esse* del *ens* el principio de la unidad de la forma: materia y forma se relacionan como potencia y acto; *esse* y operar se relacionan como acto y acto. Por eso cuando decimos que el concepto de todo ente significa su *esse*, y que éste *esse* debe ser determinado como un acto, hay que añadir, con Gilson y Fabro, que en Tomás este *esse* es el acto del ente mismo cuyo concepto le connota. Eso es tanto como afirmar que el acto de ser es el corazón mismo del ente, pues éste recibe del *esse* hasta su mismo nombre: el existir está en ente y no en él. No avanzaríamos gran cosa si exaltásemos la existencia hasta el punto de despreciar el valor de la esencia, sobre todo si consideramos que las esencias son el material inteligible del mundo: el objeto de un concepto es una esencia, y pensar es ante todo concebir. Pero aquí el problema es saber si procuraremos aprehender conceptos vivos, es decir, si el ente se afirma en la misma mente sobre el fundamento del *esse* que es su acto o si nuestro pensar no es más que una colección de esencias muertas. Si las esencias no tienen intimidad con su acto de existir, entonces no serán más que esencias muertas y ciertamente más fáciles de manejar. Porque ya muertas, la razón las delimita y organiza por doquier, gracias a las definiciones que da de ellas, sabiendo lo que contiene cada una y cerciorándose de que son ellas y nada más ellas. Así, con la seguridad de que es y no puede ser otra cosa de lo que es, el entendimiento se sentirá a salvo de toda sorpresa y novedad, a salvo del ser (*esse* o existencia), a salvo de lo que Peguy llama el acontecimiento. A continuación se ocupará sin temor en deducir *a priori* las propiedades de cada una de las esencias e incluso a calcular todas sus posibles combinaciones, tanto en la filosofía sistemática como en la asistemática. Con razón Alain Finkiel-

12. A. Finkielkraut, *op. cit.*

kraut dice que la filosofía tradicional soporta sólo el sistema o el aforismo. Soporta a Spinoza, Kant o Nietzsche, Hegel o Heidegger, pero no el acontecimiento.[12] Y el acontecimiento es la irrupción de lo nuevo que rompe los engranajes y esencias. El acontecimiento es la apertura al misterio del ser, el acto puro de existir. Lo más grave es que si se abandona la fuerza del acontecimiento (dice Finkielkraut), se pierde contacto con la realidad. "Si alguna blasfemia o sacrilegio ha cometido el espíritu moderno, es su arrogancia ante la realidad. (...) Peguy habla del respeto absoluto que se debe a la realidad y a sus misterios, el respeto religioso de la realidad soberana y maestra absoluta, de lo real tal como viene, como se nos da, del acontecimiento como se nos da". [13]

Verdadera revolución ontológica cuyas consecuencias ve Finkielkraut. Y es que a medida que la filosofía se fue alejando del acto de ser, fue acogiendo a la vez esencias envejecidas sin preocuparse de rejuvenecerlas con el acto de existir. Le pareció más correcto usar la fórmula inmóvil de un concepto o aforismo que la fecunda energía de un acto. Este es el *mundus absconditus* de la modernidad que ha negado su relación con el acto de ser.

Pero la doctrina del aquinatense continuará abierta al futuro, precisamente porque el principio de que se vale es la afirmación del *esse* y de sus relaciones con las esencias. Es la fuerza del acontecimiento y no la inmovilidad de un concepto. Con razón, para von Balthasar la determinación tomista del *esse* como *actus essendi* y la distinción real entre ser y esencia en las creaturas, representa un *kairós* en la historia del pensamiento, un momento de gracia, descubrimiento y apertura al misterio del ser. "*Kairós* aún más razonado en cuanto Tomás ve al hombre capacitado para pensar el ser en una particular oscilación entre lo natural y lo sobrenatural: dispuesto por naturaleza a que se le revele la gracia de Dios, y aunque sin derecho a ella, definitivamente irrealizable sin ella. En esto estriba precisamente su nobleza".[14]

Esta es la concepción antropológica de Tomás de Aquino: el hombre oscilando entre lo finito y lo infinito, que se abre al infinito, que aspira a la apertura del infinito mismo, pero que no puede, desde su deseo, exigirla. Y ello porque no se puede funcionar como si Dios y el mundo formaran una sola realidad. Fue el destino del pensamiento moderno el identificar a Dios y al mundo

13. *Ibid*
14. von Balthasar, *op. cit.*
15. *Ibid.*

en un gran proceso. "Es una oscilación que parece reflejar en un sujeto la fluidez del ser y su trascendencia hacia Dios".[15] Este acto de ser que ningún concepto puede abarcar, que es energía, plenitud, riqueza que desborda la esencia, dinamismo hacia el misterio del ser, Tomás nos dice que es lo que más tiende a semejarnos al acto puro de existir (Dios), es el primer efecto de Dios, lo que nos dinamiza y lo que nos orienta para acercarnos más al *esse*. El *esse*, este acto misterioso, es precisamente lo que el hombre capta en el conocimiento. En la luz de este *esse* el hombre tiene conciencia de sí mismo, tiene acceso a sí mismo, y simultáneamente tiene acceso al otro humano y al acto puro de existir.

III

Sin duda Heidegger tiene toda la razón cuando sostiene que "la Metafísica fundamenta una época, dándole el fundamento de su figura esencial mediante una determinada interpretación del ente y una determinada concepción de la verdad".[16] Así, de acuerdo con el modo como se ubique al ser respecto a la conciencia, las respuestas más acuciantes a la problemática existencial del hombre serán resueltas de una u otra manera. Y ciertamente la interpretación del ente y la verdad que hace Heidegger, expresa una de las voces más significativas y originales de nuestro tiempo: la verdad del ser se ha desvanecido, la ambigüedad nos asfixia en medio de una reflexión desesperanzada, que por ello mismo es denominada ontológica. La metafísica, según él, se había ocupado del ser de los entes, o del ente en su totalidad, pero nunca habría pensado el ser: incoherente y contradictoria "diferencia ontológica" entre el ser y los entes que nunca clarificó. Es absurdo atribuir realidad óntica a todos los entes, a todas las cosas del mundo y, por otro lado, negarles la noción de ser, puesto que una evidencia inmediata nos certifica que todas las realidades son en algún modo de ser, y por fuera del ser no hay nada. Un ser que trasciende a todos los existentes y que es diferente de ellos, sería una simple abstracción semántica, un vacío de ser. Pero es justamente esta noción del ser en universal que "se predica" y realiza en todos los entes, sin prescindir de ninguno de ellos, lo que falta en la ontología heideggeriana. Ambigüedad radical que surge ante todo en el concepto mismo de ser, en su incapacidad de distinguirse del *ser del ente*. Por una parte, el ser parece poseer una

16. M. Heidegger. *La época de la imagen del mundo*, Santiago, Edición de los Anales de la Universidad de Chile, 1958, p. 16.

autonomía e iniciativa propia y, por otra, tiene necesidad del hombre para venir a la presencia, para advenir como "acontecimiento" histórico. La historia del ser es a la vez la historia del hombre, aun cuando la iniciativa corresponde al ser mismo, que irrumpe y se sustrae, que se desvela y se esconde, determinando así las diversas épocas históricas. La comprensión del ser, en cuanto finita, es siempre histórica y "epocal"; no alcanza inmediatamente al ser mismo, sino al "ser del ente". Si, por un lado, el ser no puede identificarse con la estofa ontológica de que está hecho el mundo (el ser no es el ente en la totalidad), del otro lado, el ser no existe sin el ente; incluso simplemente no existe, "es la nada del ente". De ahí que el concepto de existencia se circunscriba arbitrariamente a la "presencia del presente", al darse efectivo de la realidad contingente. La filosofía de Heidegger encaja perfec-

---

17.En este punto, podemos convenir con Heidegger que la metafísica occidental es la historia del olvido del ser, mas no en el sentido que él lo maneja, tras las huellas de Nietzsche con la doctrina del eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder. Con estas tesis, Heidegger concluye que la doble teoría nietzscheana significa el acabamiento de todo el proceso del pensar metafísico y, a la vez, el fin de la metafísica, donde comienza "La era de la absurdidad acabada, de la perfecta ausencia de sentido" (M. Heidegger, 1977). La comprensión del ser ha cedido el paso a la potencia desencadenada de los entes, con todos sus impulsos y desenfrenadas pasiones y, explica, no cabe duda, su visión apocalíptica de la historia, "su irracionalismo aristocratizante", "su antidemocratismo romántico", su repulsa de toda actividad lógica o racional de todos los procesos de representación conceptual, de juicio y de razonamiento deductivo y una peligrosísima concepción de la historia del ser con sus épocas y pueblos privilegiados, capaces y aptos para recuperar el misterio del ser entre los cuales, por supuesto, el alemán sería el elegido.

Asignar al pueblo alemán la categoría de "pueblo metafísico", afirmar que la "degeneración" que sufrió el pensamiento griego desde Platón y la versión que de él hizo el pensamiento latino y judeo-cristiano sólo puede ser rescatado por la genialidad y el "prodigio histórico-ontológico que constituye el pueblo alemán y su lenguaje", es ciertamente grave. Todo esto ha merecido reflexión especial del chileno Víctor Farías quien medita sobre la trabazón estrecha entre la filosofía heideggeriana y el holocausto judío, sobre "una filosofía que no puede vivir sin poner en cuestión los supuestos más elementales del humanismo y los derechos humanos". (Víctor Farías. *La miseria de un centenario.*)

En efecto, está perfectamente documentado que Heidegger comulgó con los nazis más allá de una simple coincidencia política y, "el que se siga insistiendo en la pretendida paradoja entre un 'compromiso político miserable' y una filosofía grandiosa, no es sino la lamentable confesión de prueba de la mediocridad de toda una época que aún no logra entender el crimen y sus condiciones de posibilidad. Es la descripción más consecuente y exacta del hecho que el pensamiento europeo, después de haber llevado dos veces a la humanidad entera al borde del abismo, se resiste masivamente a revisar sus presupuestos más profundos".

Palabras contundentes de Farías que contienen toda la razón, quizás un exceso de razón no sólo en los momentos centrales de su estudio, sino también en su derecho a responder a la violencia desatada por la "periferia ontológica" heideggeriana y no heideggeriana, como Poggler quien dice: es sólo "el resentimiento de un chileno que no se conforma con la superioridad alemana y griega en la filosofía"; o G. Vattimo: es un aventurero "tercermundista" ávido de "temas sensacionalistas" o Marineau: tercermundista que se atrevió a "escupir en la sopa cultural de Alemania y Francia"; o la descalificación de Derrida: "ni siquiera durante una hora" Víctor Farías ha leído a Heidegger.

18. Sto. Tomás, *In Boeth de Hebd*. 2; *Subst*. sep. 1, 8

tamente en nuestra época e incide en el mismo "olvido del ser". Su pretendida superación de la metafísica es más bien un retorno a la intuición originaria de los presocráticos, a esa esfera auroral del pensamiento en que comenzó la pregunta sobre el ser.[17]

Y, sin embargo, como más arriba hemos dicho, en Tomás el *esse* es a la vez *communissimum*[18] (aquello en que todas las cosas comulgan como en lo más perfecto que se pueda concebir) *et intimum quod profundius omnibus inest*[19], pues funda la más íntima unidad de cada ser singular y particular. Es lo englobante, siempre inagotable por el número de naturalezas y siempre participable de infinitos modos, pero siempre y sólo también siendo lo que desde el fondo entreteje las naturalezas: únicamente realiza las naturalezas al realizarse en ellas. No tiene subsistencia en sí mismo sino que es inherente a las naturalezas: *esse non est subsistens sed inhaerens*[20]. El aquinatense evita estrictamente entender esta autorrealización de lo real como la actuación de una potencia: más bien son naturalezas potenciales respecto al acto realizador del ser. Ahora bien, como el *esse* no es subsistente, no cabe decir tampoco que las naturalezas sean como posibilidades "suyas" emancipadas, porque en ellas es donde el *esse* llega a "tenerse" y a subsistir. Ahora bien, esta consideración deja en claro una nueva especie de intimidad del acto puro de existir en la criatura, sólo posibilitada por la distinción entre Dios y *esse*. Así, el *esse* es totalmente pleno y vacío a la vez: pleno, porque es lo más noble, el efecto primero y singular de Dios[21]; y vacío, porque no existe como tal, pues "si no se puede decir que el correr corre, sino el corredor", " tampoco se puede decir que el ser es".[22] Este incomprobable intermedio de plenitud y vaciedad (que Nicolás de Cusa y Pascal retomarán), exige *a fortiori* una ininterrumpida humildad activa, que ni renuncia a la verdad ni usurpa de ningún modo la definitiva verdad cuasi-divina. La diferencia entre existencia y esencia abre tan necesariamente los ojos a Dios en cuanto ser subsistente (*ipsum esse subsistens*), como necesariamente los cierra y les veda su captación. Porque, evidentemente, la inteligencia humana se encuentra justo en la diferencia para poder conocer la realidad; en aquella plenitud que no obstante es simultáneamente vaciedad y llega a encontrar la rea-

19. De pot. 7,2 obj. 5
20. De pot. 7,2 ad. 7 De pot. 1,1
21. In Boeth. de Hebd
22. Compend, 1, 68

lidad sólo donde lo real llega a tenerse, esto es, en la subsistencia de las esencias materiales finitas, que a su vez sólo pueden ser pensadas como existentes, cuando participan de la realidad que da coherencia a todo lo real; lo domina y, sin embargo, lo supera.

Los siglos posteriores a Tomás de Aquino no fueron capaces de soportar esta oscilación, sino que o bien redujeron el *esse* a concepto supremo y vacío de ser, que como mera existencia, es fácilmente despojable y abstraíble de la esencia (racionalismo), o bien solidificaron el *esse* en sí mismo hasta identificarlo con Dios y hacerlo generardor por sí de las esencias en el proceso divino del mundo (idealismo panteísta). La primera vía lleva necesariamente a la muerte de la filosofía, pues la mera existencia queda despojada de su plenitud trascendental; no es en sí ni verdadera, ni buena, ni bella, y, como existencia sin color ni valor, contamina por igual a las naturalezas a las que da existencia. Pero también la segunda vía conduce —por un largo rodeo— a la misma autodisolución de la filosofía como se ve en el paso de Hegel a Feuerbach, pues un ser que se despliega necesariamente en naturalezas finitas es a su vez finito y, por ende, considerado como hechura humana, de modo que el hombre finito resulta ser mayor que lo que él piensa en su filosofía. En ambos casos resulta que el hombre es el único interrogante que queda detrás de la realidad, la única cuestión digna de ser cuestionada. El hombre se finca en sus propias fuerzas y trata ya no de reconocer lo que hay en el mundo sino de construirlo. El hombre se torna "arquitecto del ser". El ser que deviene en ser-de-razón funda una ciudad antropocéntrica (Descartes, Kant), que concibe al hombre encerrado en él mismo ya que esencial y originariamente el inmanentiemo consiste en la negación de la trascendencia. Pero no sólo de la trascendencia gnoseológica (entendida como la posibilidad de conocer realidades distintas a las de nuestra propia conciencia), sino de la trascendencia ontológica, que es la que apunta a la grave cuestión de la existencia de las realidades que superan los datos fácticos de la existencia empírica. Ahora bien, cuando el ser del hombre ya no es participado por el ser imparticipado, sino que es "creado" por la razón, necesariamente surge la muerte no sólo de Dios (que está ya supuesta), sino la del mismo hombre, pues el ser que da la realidad al mismo hombre: ya no tiene otra realidad que la intencional. Desde el punto de vista de la metafísica del

23. Llano, A. *Gnoseología*, Pamplona, Eunsa, 1984
24. Llano, A. *op. cit.*

ser, se comprende que, si se va radicalizando esta posición, conduzca sucesivamente al "olvido del ser", a la muerte de Dios y a "la muerte del hombre: al nihilismo".[23] Se "encierra la inteligencia en el ámbito subjetivo de su propio acto y, consiguientemente, la desarticula de su objeto formal, el ser trascendente. Es, en cierto modo, la nada".[24] Aquellas formas de racionalización y esencialización del ser arriba señaladas, destruyen, pues, su misterio suprarracional y supraesencial, extinguen la imagen y semejanza que brilla en el ser y plantean en la escena al hombre sorberbio incapaz de reconocer su diferencia con respecto a Dios. Aún más, todo ello significa "rebelión y contradictoria subversión contra Dios".[25] Esta será la formulación teórica del espíritu de una época enemiga de Aquel que *Es el que es*, formulación que representa el despotismo de un momento (siglo XVIII) y explica capítulos cruciales de la historia. La *desesencialización* de la realidad, que postula Heidegger (existencia que es posición sin color ni valor), sólo Santo Tomás lo logró con su metafísica del ser, reflejo filosófico del *Ser que es* y consumación intrínseca de la filosofía antigua. Sólo así el ser humano resulta liberado ante *El que Es*, hacia *El que Es*, aspira hacia él, sin tener que ceder a la tentación de negarse a sí mismo en su finita esencia, tentación que, procedente de la India y pasando por Grecia y Arabia, hizo fruncir el ceño a la filosofía y, poco después de Santo Tomás, comenzó de nuevo a ensombrecerla desde Eckhart a Bruno, de Spinoza de Holderlin, Fichte y Hegel, de Nietzsche a Heidegger, y de Sartre a Foucault. La Metafísica del aquinatense es un himno de alabanza a la realidad de lo real, al misterio del ser que todo lo abarca, que supera todo lo pensable y en el que todos los seres finitos pueden participar, dado que al ser lo alumbra en su vaciedad e insubsistencia, la libertad del fundamento creador como amor insondable.

25. Caturelli, A. *La filosofía*, Madrid, Ed. Gredos, 1977

LA ORTOGRAFÍA EN LA METAPHYCICA DE DIEGO JOSÉ ABAD

Concepción Abellán Giral
Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Estudios Clásicos

A partir del manuscrito latino "Metaphycica", atribuido al célebre jesuita mexicano Diego José Abad, y conservado en la Biblioteca Nacional de México, la autora propone como objeto de estudio algunos hechos ortográficos observados en el texto, los cuales, tomados como evidencia del uso de la lengua, deben ser profundizados y ampliados para enriquecer el conocimiento sobre las características propias del latín cultivado en la sociedad novohispana.

Diego José Abad nació el 1º de junio de 1727 en Jiquilpan Michoacán. Estudió gramática latina en su pueblo y en 1741 inició el noviciado en Tepozotlán. Además de dedicarse durante algún tiempo a la filosofía en San Ildefonso de Puebla, en 1746 ingresó al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de la Ciudad de México a cursar teología. En 1751 fue ordenado sacerdote; impartió, por esas fechas, el curso de gramática latina en Zacatecas y en 1752 hizo la tercera probación en el Colegio del Espíritu Santo en Puebla. Entre 1752 y 1754 fue operario en la Profesa de México y misionero circular en el Colegio de San Luis Potosí. En 1754 fue nombrado Maestro de Filosofía en el Colegio Máximo de México. Entre 1754 y 1764 fue prefecto de la Academia de Teología y Filosofía en el Colegio Real de San Ildefonso, y en 1764 recibió el nombramiento de Maestro de Teología y Rector del Colegio Seminario de San Francisco Xavier de Querétaro. El 25 de junio de 1767 se anunció la expulsión de los jesuitas de los dominios españoles y el 19 de noviembre de 1767 Abad, el provincial de Gándar y 40 jesuitas se embarcaron en Veracruz. Llegaron a la Habana el 16 de diciembre de ese mismo año y salieron hacia Cádiz el 23 de diciembre. El 10 de abril de 1768 tocaron el puerto de Santa María, pero Diego José Abad, por cuestiones de salud, fue destinado a Ferrara. Murió en Bolonia el 30 de sep-

tiembre de 1779.[1]

Bibliografía

La obra más conocida de Diego José Abad, por cierto impresa en varias versiones en vida del autor, es *De deo deoque homine heroica*, conocida en español como Poema Heroico.[2] La primera edición de esta obra se hizo en Venecia en 1773.[3] A los dos años, aparece una nueva versión del poema, Jacobi Josephi Labbe Selenopolitani De deo, Deoque Homine, Heroica. Editio altera, dimidio auctior. Carmen Deo nostro Ps. 39. v. 4. Ferrariæ, MDCCLXXV. Apud Josephum Rinaldi, 8º pp. xxxll—240.[4]

La última edición que se puede considerar hecha en vida del autor, a pesar de que apareció poco después de su muerte es Didaci Josephi Abadii mexicani inter Academicos Roboretanos Agiologi. De Deo, Deoque homine Heroica. Editio tertia postuma. Ex Auctoris MSS! auctior, et correctior. Cæsenæ, MDCCLXXX, Apud Gregorium Blasinium, 8º pp. LXX-166 et 195, 1 f. d'errata.[5] Benjamín Fernández Valenzuela describe así las ediciones del Poema heroico:

Para no perdernos en la sucesión numérica de las ediciones, es bueno dar a saber la ordenación de ellas:

> 1. *Musa Americana*. Es un latrocinio nunca justificado por el editor, Fr. Benito Díaz de Gamarra y Dávalos. Contiene 19 cantos, que son parte del adelantado proyecto del *Poema* de Abad, subrepticiamente impreso. Cádiz, 1769.

1 Los datos biográficos de Diego José Abad provienen de Alvaro Ochoa, *Diego José Abad y su familia*, Michoacán, Fonapás Gobierno del Estado, 1991, pp. 21-39.

2 La edición que se suele utilizar es: Diego José Abad. *Poema heroico*, introducción, versión y aparato crítico de Benjamín Fernández Valenzuela, México, Dirección General de Publicaciones / Instituto de Investigaciones Filológicas Universidad Nacional Autónoma de México, 1974 (Colección Nueva Biblioteca Mexicana 16).

3 Jacobi Josephi Labbe Selenopolitani De Deo Heroica. — Carmen Deo nostro. Ps. 39. v. 4. Venetiis, apud Franciscum Pitteri, MDCCLXXIII, 8º pp. xxiv-245; según aparece citada en el tomo I cols. 2-4 de Carlos Sommervogel, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, premiére partie: bibliographie par les Pères Augustin et Aloys de Backer, seconde partie: histoire par le Père Auguste Carayon. Nouvelle édition par Carlos Sommervogel, S.J. Strasbourgeois, publiée par la Province de Belgique, 10 tomos, Bruselas: Oscar Schepens y París: Alphonse Picard, 1890-1932).

4 *Idem*.

5 *Idem*, donde se menciona que Cette édition a été donnée par le P. Emm. Fabri, S.J., qui la fait précéder d'une notice sur l'auteur. — Il y a un port. du P. Abad par G. B. Galli, de Ferrare.

Reimpreso unas cuatro veces en México.
2. Primera edición (del *De Deo*..., hecha por Abad). 33 cantos. Venecia, 1773.
3. Segunda edición. 38 cantos. Ferrara, 1775.
4. Tercera edición póstuma. Cesena, 1780. Meses antes de morir, el poeta había entregado a Fabri el *Poema* definitivamente terminado, sin nada que añadir ni pulir en sus 43 cantos.[6]

El manuscrito de la *Metaphycica*

La obra sobre la cual se basa este trabajo es un manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Nacional de México, bajo la signatura MS. 143. Este manuscrito está encuadernado en piel café, y en la pasta se lee: P. Diego Joseph de Abad / S.J. / Año 1754 / Philosophia Ultranaturalis / Fragmenta: Generatione et Corruptione.

Mide 15.5 centímetros de ancho por 20.5 centímetros de largo y está hecho en papel. La portada, curiosamente, es impresa y dice:

> NASCITURA PHILOSOPHIA / Adeò immaturo partu, / Ut nullum conceptionis tempus præc*esse*rit, / Dolores quidem certè afferet peracerbos. / Sed Patronum sibi ambit Dolentissimum, / Qui quantoslibet dolores absorbeat: / Patronum, inquam, / Nam, utcumque sint duo, / Prorsus sunt unum / SACRATISSIMUM JESU, ET MARIÆ COR, / In quorum suavissimum vulnus / Avidissimè intrat, & conquiescit Philosophia. / [pleca] / A P. DIDACO IOSEPHO DE ABAD Societatis IESU, in Collegio Maximo SS. AA. / Petri, & Pauli Philosophiæ Professore. Die XI. Mensis Novembris / Anno M. DCC. LIV.

En la primera página, según la numeración en arábigos que aparece en las esquinas externas de las páginas, aparece el si-

6 Diego José Abad, *Poema heroico*, introducción, versión y aparato crítico de Benjamín Fernández Valenzuela, México: Dirección General de Publicaciones / Instituto de Investigaciones Filológicas Universidad Nacional Autónoma de México, 1974 (Colección Nueva Biblioteca Mexicana 16), nota * pp. 41-42.

7 La edición, traducción y notas de la primera *disputatio* de este tratado, por C. Abellán, G. Ancidei y Mauricio Beuchot, está en prensa. Es importante señalar, sin embargo, que las transcripciones que se hacen del texto son literales, y se conserva siempre, para este

guiente título: Philosophia ultra / Naturalis, / Disputationes in Li- / bros Meta=phycico(-) / rum Aristotelis Sta(-) / gritae.[7]

El tratado está dividido en cinco partes, según el propio manuscrito menciona en la página 4: Tractatus Singularis / Distrivutus / In Quinque Disputa(—) / tiones.

La ortografía del manuscrito

Se suele entender por ortografía, la manera correcta de escribir las palabras en una lengua. El latín presenta, en este aspecto, algunos problemas. Se ha tendido a homogeneizar la ortografía latina, según reglas establecidas en las ediciones de textos clásicos fundamentalmente elaboradas en el siglo XIX y XX. Sin embargo, al enfrentarse con manuscritos latinos, tanto medievales y renacentistas como novohispanos, se descubre que el concepto de ortografía del latín clásico no se practicaba en aquellas épocas. Más aún, se puede encontrar, con frecuencia, que la misma palabra presenta grafías distintas dentro de un mismo texto. Resulta, por lo tanto, de gran interés revisar la ortografía de un manuscrito dado, ya que ésta reflejará aspectos lingüísticos interesantes. En el caso de la Metaphycica de Diego José Abad, al llevar a cabo la edición del texto latino, he encontrado datos valiosos, algunos de los cuales intentaré resaltar en este trabajo.

Como puede verse en las dos citas anteriores, que son sólo títulos, se encuentran ya divergencias ortográficas con respecto al latín clásico. La primera,

> Philosophia ultra(-) / Naturalis, / Disputationes in Li-/bros Meta=phycico(-) / rum Aristotelis Sta(-) / gritae,[8]

revela claramente que el español de la época, y por lo tanto muy probablemente el latín que hablaban entonces, no hacían distinción fonética entre la *s* y la *c* seguidas de *i* o *e*. Esta misma gra-

trabajo, el final de línea que se marca con una diagonal (/), y la ortografía del manuscrito original, aún cuando no se conforme con las normas establecidas para el latín clásico, como puede verse en esta cita en el caso de *Meta=phycicorum*, que según los cánones debería ser *Metaphysicorum*. Cuando se restituye alguna letra abreviada u omitida, se hace esto entre paréntesis, de ahí que algunos guiones estén así, porque no aparecen en el original.

8 Página 1 del manuscrito MS 143 de la Biblioteca Nacional de México.

fía para lo que en latín clásico se escribiría *metaphysica*, se puede encontrar en varias ocasiones a lo largo del manuscrito. Sólo citaré algunos ejemplos:

> Metaphicica ab Ar(istote)le vocatur prima Philoso(-) / phia. (página 1, líneas 8-9);
>
> Metaphycica dicta est ab Ar(istote)lis In(-) / terpretibus, quasi ultra phicicam, sive ultra Rres na(-) / turales (página 1, líneas 20-22);
>
> Libros metaphycicorum Ar(istote)lis consentiunt Erudi(-) / ti omnes praeceteris Ar(istote)licis. (página 3, líneas 15-16);
>
> Quaestiones meta-phycicas plures, ut moris est, dedimus / in Phycica, (página 4, líneas 1-2);
> Hinc infertur trancendentiam Generis inferiorum / quam tuentur Nominales funditus evertere totam lo<gi> / cam totam que Metaphycicam (página 7, líneas 20-22).

Hay una cierta consistencia, pero sólo cierta, pues, como puede verse, el manuscrito presenta tanto *metaphycica* como *metaphicica*. Esta divergencia revela también que se ha perdido el sonido peculiar que se le solía dar a la *y*, un sonido parecido al de la *u* francesa o de la *ü* alemana. Al haber alternancia ortográfica entre estas dos letras, en una misma palabra, se puede asumir que la pronunciación de la *y* latina se ha homologado a la de la *i*.

> Tractatus Singularis / Distrivutus / In Quinque Disputa(-) / tiones./

es otro ejemplo de un error ortográfico debido a la influencia de la fonética. Se esperaría distributus, pero es claro que la pronunciación de la *b* y de la *v* no se distinguían en la época. En la llamada pronunciación restituida del latín, la *v* se suele leer como una *u* intervocálica, pero en la época novohispana no se diferenciaba de la pronunciación de la *b*, como este ejemplo permite comprobar. Es digno de observar, sin embargo, que este error no

9 Página 5 del manuscrito, líneas 1-3.

se repite, incluso, como puede verse en el ejemplo siguiente, en otra palabra con la misma raíz:

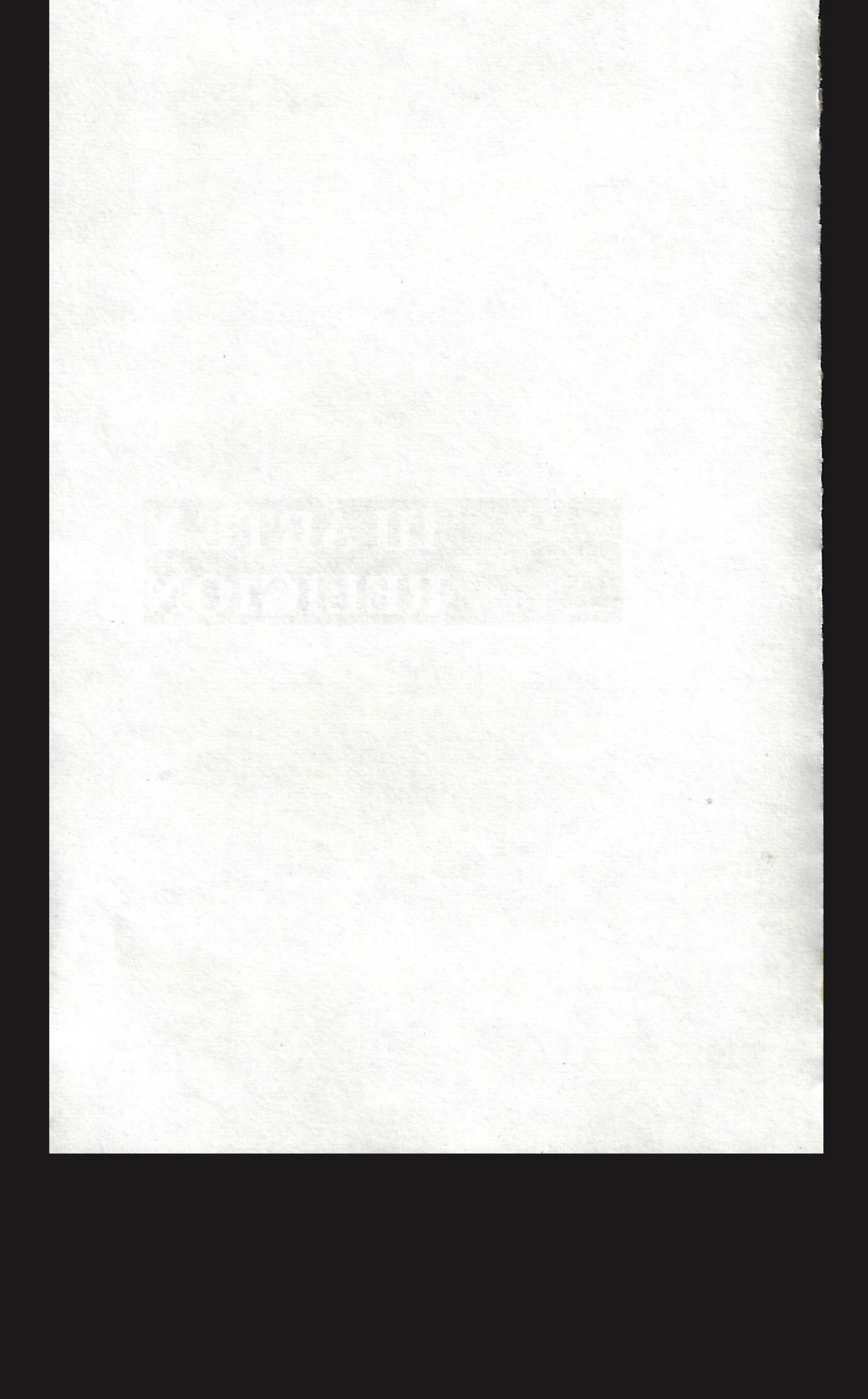
Disputatio 1ª De Ente / in communi, et ejus / Attributis /[9]

Es importante resaltar que este texto se encuentra justamente en la página que sigue a la que presenta el error. Son detalles como éste los que hacen pensar que el amannuense del manuscrito no fue el autor del texto, pues no se podría explicar fácilmente que una persona de la preparación y conocimiento de Diego José Abad cometiera errores de esta magnitud. Esto también apoya la idea de que el amanuense se dejaba llevar más por lo que oía, con quizá alguna base ortográfica, que por sus conocimientos de la lengua latina, que probablemente eran muy pobres.

Este par de ejemplos parecen suficientes para mostrar cómo el concepto que se suele tener de ortografía latina no corresponde con el que tenían los escribanos medievales, renacentistas y novohispanos. Cada manuscrito presentará sus peculiaridades, y un estudio detallado de ellas enriquecerá el conocimiento de las características particulares del latín novohispano.

Este trabajo es sólo un pequeño esbozo de lo que se puede lograr y de hasta dónde se puede llegar con un estudio más cuidadoso de los textos latinos novohispanos.

III ARTE Y RELIGIÓN



NACIMIENTO DE LA LITERATURA

René M. Guastalla

Desde el siglo V helénico, el hombre ha ido tomando la costumbre de ser un individuo, de pensar en su salvación propia —temporal o espiritual, poco importa—, mientras que el mito tiene existencia en el acuerdo unánime de seres mal diferenciados. El mismo Platón no encontró el medio para rehacer una cohesión que aún no se había disuelto del todo. El mismo sintió el fracaso el día en que, renunciando a la ciudad cerrada "República", se plegó a los compromisos que intentó en las "Leyes".
A menos de una conmoción total, el hombre no olvidará que ha corrido el terrible albur y el peligroso honor de ser un individuo.
Lejos de creer, por lo tanto, que nos haga falta imitar a los novelistas que nos rodean so pretexto de que el mito responde a las aspiraciones de nuestro tiempo, por el contrario, el mito responde a circunstancias especiales, a desgracias accidentales.

Martes, 10 de enero de 1939

[René M. Guastalla era un helenista autor de varios manuales escolares («Los textos griegos», «La vida antigua») y de trozos escogidos de Herodoto (Egipto). La Survey of French Literature, *que publica con Peter Sammartino (Loymans, Green and Co., 1937) le presenta como «Agregado de Letras, profesor de Primaria Superior en el Liceo Lakanal (Seine)». Su nombre aparece, en 1939, en el sumario de Mesures donde firma, con Georges Blin, una traducción del* Tratado de la monarquía divina *de Filón. En 1940 publica en Gallimard un volumen titulado* Le mythe et le livre. Essai sur l'origine de la littérature *(terminado de imprimir el 28 de enero). Entre líneas de una carta de Paulhan a Cailloisnos enteramos de que Guastalla se suicidó en 1941.*

En una obra de título cercano al suyo, aparecido dos años antes (le Mythe et l'homme) Caillois escribía: «Precisamente cuando el

---

Este artículo y sus características fueron tomados de la obra: *El Colegio de Sociología*, publicado por Editorial Taurus, Barcelona, en 1982.

mito pierde su poder moral de coacción es cuando se convierte en objeto de goce estético.» Guastalla desarrolla una oposición del mismo estilo exceptuando que opone a los mitos antiguos, anónimos y colectivos, los «mitos literarios» de la Europa moderna, obra de un individuo cuyo nombre suelen llevar, por lo demás (marxismo, hitlerismo, etc.). La literatura nace en Grecia del «divorcio entre el ciudadano y la ciudad»: «Los escritos de Oriente no son sólo literatura, Roma recibió de Grecia una tradición ya literaria y por lo tanto es en Grecia donde la literatura ha nacido.» En los inicios de la historia literaria griega está la tragedia, aún mítica de principios a fin. Guastalla la compara con una «fiesta totémica» y al actor enmascarado con un «brujo piel-roja o a un medecine-man *siberiano». En el otro extremo está la literatura: «Una tradición de ciudad sustentada por la cohesión social ha sido sustituida por una tradición de cultura que la literatura sustenta.» «El individuo se ha convertido en el centro del poema y el lirismo adopta ya la forma que lleva a la de Horacio. Pero también la lira ha callado. El papel escrito —y Calímaco es un bibliotecario— reemplaza la voz humana.*

Como podremos apreciar, la obra está escrita en un estilo en que el mito del viaje a Grecia se expresa en un tono bastante rústico y bonachón, regionalismo localizado en el eje del tiempo cuyo dionisismo huele más a ajo que a fuego o a sangre. Es más Giono que Nietzsche.

Groethuysen redactaría una reseña de este libro en la N.R.F. *de mayo de 1940. De ella saco lo siguiente: «La novela sería, pues, el "contra-mito", y el novelista usurparía las funciones de la ciudad. Si "el mito natural es la totalidad de la ciudad", el mito frágil del novelista tiende hacia la disociación.» «El ensayo de Guastalla es un documento precioso para la crisis de la era liberal. El concepto de literatura, tal como lo presupone la crítica de Guastalla, es esencialmente "liberal"; se basa en una disponibilidad de los mitos que no implica la decisión entre los mitos. Pero el hombre moderno, ¿no busca acaso al mismo tiempo el mito único que le privaría de su libertad? ¿No quiere salir de la literatura para hallar el mito que se impondría a todos y le uniría a sus semejantes? ¿Como conciliar ambos? La crítica de Guastalla, lúcida y apasionada, nos permite en cualquier caso considerar mejor el problema.*

También Queneau preparó una nota sobre el libro de Guastalla. Debía aparecer en Volontés, *pero la guerra interrumpió su publi-*

cación. Queneau la publicó en 1973, al final de su volumen Le Voyage en Grèce. *Sus observaciones coinciden con las de Groethuysen: como éste se pregunta por la validez del concepto del «mito~natural» y concluye con la misma nota de aprobación interrogativa. Hay que leer asimismo algunas observaciones en el contexto del Colegio de Sociología: «Si la literatura no se considera por ser más reciente que el mito, cuánto menos considerada estará la ciencia occidental que sólo data del siglo XVI y la ciencia histórica y la sociología, oveja nueva y apenas cincuentenaria.» «Por supuesto, no veo ninguna objeción a una reintegración de toda la literatura —¡y también de toda la ciencia!— en la poesía.»*

Uno de los capítulos de Le Mythe et le livre *lleva el título anunciado para esta conferencia: «Nacimiento de la literatura». Es el que publico aquí. Pero quizá hubiera podido ser más o menos el subtítulo de la obra entera. Quizá se piense como Queneau que muchas de sus tesis «derivan de lugares comunes, después de Nietzsche» —mas no es una razón suficiente para que no hayan sido enunciadas ante el Colegio de Sociología—.*

He publicado antes la respuesta de Guastalla a la encuesta de Monnerot sobre los directores de conciencia.]

La comodidad del lenguaje nos ha hecho oponer hasta ahora el hombre a la ciudad. Pero es demasiado obvio que no existe la ciudad sin aquellos que la constituyen. Y la oposición sólo es válida en el sentido de que el hombre, en la época de la ciudad, se siente miembro del cuerpo social tanto y más que propietario de la tierra, de sus herramientas y de su cuerpo mismo. Pero desde ese momento, no está todo el tiempo en la ciudad, ni siquiera en esas ciudades más restringidas que son la tribu, el demo o la familia. En virtud de la formación del pueblo griego, tiene relaciones con otras ciudades y, en la suya, con los no ciudadanos.

Es obvio entonces que cuando las circunstancias son favorables y la fuerza de las cosas viene a aflojar el lazo social en éste o en aquél, ese aflojamiento puede no ser sentido como una angustia, sino como una liberación.

Y ha podido ocurrir, incluso en las grandes teomonarquías de Oriente, que tal sentimiento se haya dejado sentir aquí o allá: en efecto, algo análogo se percibe en las palabras que dicen los amigos de Job. Pero apenas es algo más que un sentimiento.

Por el contrario, la vitalidad de Grecia fue tal y tanto el deseo de vivir de la Hélade, y también su facultad de adaptación que

aquí, y sólo aquí, ese sentimiento se volvió pensamiento consciente, y pensamiento militante. Quizá en otra parte hubo otras gentes que se sintieron individuos: aquí hubo gentes que se quisieron tales.

Una vez hecha esta distinción —que es esencial— voy a exponer cómo me parece que hay que considerar la cuestión: todo lo más lejos que podamos remontarnos en el pasado, hubo un largo período en que la totalidad del hombre fue su pertenencia al grupo, en que no se abandonaba el grupo social —por patrimonio, servidumbre o muerte—, sino para entrar (o entenderse que va a entrar) en otro grupo social y este estado de hecho fue por doquier, salvo en Grecia, más fuerte que las circunstancias que venían a disolver o a deformar tal o cual grupo social.

Hay, por el contrario, un mundo, el mundo en que vivimos, en que —cualesquiera que sean los esfuerzos de los «novelistas» del mito— el individuo existe y donde, incluso cuando se une a un grupo, el grupo no preexiste a él, donde es la voluntad (en suma e idealmente libre) que tiene de pertenecer a este grupo o más bien de adherirse a él lo que constituye el grupo mismo: «*No es alemán*, dice en el momento en que escribo uno de los jefes nazis, *quien no es partidario de Adolfo Hitler*.» En el mundo del individuo, tan imposible les resulta a los «novelistas», incluso a los del pueblo y a los de la sangre, no tener en cuenta la adhesión individual. Tan cierto como que hoy —a pesar de los accidentes y de las apariencias momentáneas— estamos en el mundo del individuo.

Hemos visto que este mundo, cuya expresión propia —no lo olvidemos— es la literatura, ya estaba completamente formado en la época helenística, y que en la época «clásica» todavía no ha nacido.

Pero, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que todavía no ha nacido en el sigo v, por ejemplo? Nada más que esto: que no existe para la conciencia clara de la mayoría, de la inmensa mayoría, y que los escritores y oradores que hablan en nombre de esa mayoría no tienen aún conciencia de ese nacimiento.

Queda por saber si los primeros síntomas no son perceptibles. Perceptibles para nosotros, sin duda, que sabemos adónde ha acabado por llevar todo esto; pero, y también es importante, sentidos cada vez más claramente por aquellos que los viven, y también por la ciudad que los rechaza porque no quiere morir por ellos.

Pericles fue el colega de Sófocles y el amigo te Anaxágoras, tío

también de Alcibíades. He aquí una coincidencia que merece que nos detengamos en ello. El poeta que mejor ha representado los sentimientos medios de la ciudad, aquél en el que éste se ha reconocido con mayor ternura, está aquí al lado del exilado de Jonia que Atenas rechazará a su vez, y frente a ambos, el adolescente que, en la siguiente generación, será objeto de amor y de horror para Atenas, el príncipe de la juventud que se disputaron los sofistas y Sócrates, ese Alcibíades, más orador que Lisias, más espartano que Esparta, sátrapa de Asia, y que lleva ya en sí todas las contradicciones del hombre nuevo.

Hemos marcado los límites entre los dos mundos y advertido que entre estos límites había, no una frontera lineal, sino una zona bastante amplia. Aquí estamos en el centro de esa zona.

Anaxágoras, Alcibíades, aventureros arnbos. El segundo ya auténticamente un individuo, pero que sufre por serlo y hace que la ciudad y Grecia lo sufran, porque no ha llegado la hora en que el individuo encuentre su ley; preso aún en el ambiente de la ciudad en que ya no vive, aun viviendo en ella —como el muérdago sobre el manzano— su aventura, tratará de ponerla en práctica por la acción ciudadana, en lugar de confiar a lo escrito una energía y unos desórdenes que en tal caso hubieran sido inocentes.

Y esto es lo que quería decir Sócrates cuando le aconsejaba no ocuparse de la ciudad, sino de su alma.

Pero Anaxágoras también es un aventurero (de una aventura, cierto, completamente intelectual), porque él ya no está en la ciudad y tiene conciencia de ello; Jonio, y jonio en exilio.

En efecto, debemos recordar la diferencia que hemos señalado desde el principio entre la Grecia colonial y la Grecia propiamente dicha. Una y otra son producto de una mezcla de pueblos, una y otra encierran los mismos fermentos de individualismo; pero el ambiente es diferente Ya pueden los ciudadanos que emigran llevar un tizón encendido al hogar de la ciudad; no llevan consigo ni los templos de los dioses ni las tumbas de los muertos.

Allá les esperan choques y fusiones con los indígenas; tanto en un caso como en otro, no es el más noble, sino el más fuerte quien mata al enemigo y salva a sus hermanos, es al más hermoso —o a la más hermosa— a quien Medea desposa o a la que rapta Paris.

Sin embargo, poco a poco la ciudad se organiza a imagen de lo que ocurría en la madre-patria. Sin embargo menos segura de su legitimidad, y no es casual que las primeras legislaciones escri-

tas hayan sido coloniales. El comercio lanza a estas gentes sobre la *extensión salada* (ʽαλς) que se convierte en un *paso* (πόντος), uno aquí, y otro allá; y ante el mar, como ante la riqueza mobiliaria, el hombre está solo: Ulises es el héroe jonio, no hijo de una diosa como Aquiles, sino hijo de sus obras y de las olas.

Y esta franja de ciudades se siente amenazada por los Imperios. Primero Lidia, luego Persia. La verdadera ciudad de cada uno es, al menos en pensamiento, esa «ciudad de madera» a la que Atenas estuvo a punto de ascender a su hora y para siempre en vísperas de Salamina; pero Atenas quería subir completa: hombres, mujeres, niños, cenizas de los muertos, estatuas de los dioses. El jonio ha intentado a veces esta aventura, y por eso Marsella es hija de Focea. Pero más a menudo la «ciudad de madera» Jonia no lleva más que a un hombre que intentará además salvar su vida. Y salvar su vida no es sólo salvar el pellejo; para los mejores es también conservar razones para vivir.

Solo, frente al ancho mar, imagen del ancho mundo, el jonio no encuentra ya satisfacción en el pensamiento colectivo, en las explicaciones que daba la ciudad. Tiene que buscar, en los elementos o en el fondo de su soledad, la razón de ser de todo. Tiene que restaurar a cada momento un universo que se hunde, si no quiere hundirse con él.

Παντα ʽρέει todo se hunde[1], πάντων μέτρον ἄντρωπος el hombre es la medida de todas las cosas, son fórmulas jónias. Y el otro gran lenguaje que habla el mundo del individuo, el que alía en tanto que la literatura aísla, el lenguaje matemático, nace también allá, entre los mismos hombres.

Pero el nacer, el Número, dado que explica las relaciones entre las cosas, cree poder ordenar la vida —la del mundo, la de la sociedad, la de cada uno de nosotros— según sus propias leyes. Confusión de sentido de un mismo vocablo, porque λόγος es a la vez *cálculo y razón*. Y Pitágoras fracasa en su sueño de hacer del número el dios de la ciudad nueva, de armar con él, como con una espada, a los sabios a los que quiere hacer reyes.

Παντα ʽρέει: efervescencia confusa y contradictoria de Jonia, de donde saldrán, confiados a estas materias frágiles: una nave de madera, el papiro, la palabra de un hombre, las fuerzas que tras un parto de dos siglos darán a luz el mundo en que vivimos —¿por cuánto tiempo?—

1 Dejo esta errata: léase *s'écoule* [= corre. El texto francés dice s'écroule, M.A.]

Cuánta razón tuvo la ciudad en reconocer en ello a su vieja enemiga, la ὕβρις, la *desmesura*, y ver en el modesto sabio que era Anaxágoras el más temible de sus adversarios, la encarnación de la negativa a pensar en común. Atenas no ha vivido aún esta aventura cuando ya sabe que Anaxágoras, el sabio que vive para algunos, y llegado el caso para sí mismo, que no intenta disgregar la ciudad donde halla asilo, le prepara sin embargo, sin quererlo, los Alcibíades y los Critias. Como sabe también que Pericles al exigir el derecho de ciudadanía para los hijos que tiene de Aspasia da muestra de ὕβρις. Aspasia, Anaxágoras la una de Mileto, el otro de Clazómenes, jonios ambos.

La filosofía jonia es obra individual, creadora de individuos.

¿Por qué ha de sorprender entonces que su padre sea Herodoto, ciudadano de Halicarnaso, viajero de Egipto y de Asia, extranjero en Atenas, ciudadano de Thurioi, colonia panelénica, ciudadano del mundo?.

Y tampoco él quiere romper la antigua ley no escrita de la ciudad. Como la Antígona de su amigo Sófocles, se vale por el contrario de ella, se refiere a ella expresa y constantemente: jamás se ha hablado de ὕβρις y de νέμεσις de los dioses y de la ἑυνομίη. Y sin embargo, a pesar suyo, Herodoto es también un disolvente de la cohesión ciudadana. Por el sólo hecho de haber recortado el tiempo, incluso mal, y de haber fundado la historia, es decir, la captación y el juicio del individuo sobre la ciudad. Sabe que la imparcialidad es la ley de la historia y funda imparcialidad al mismo tiempo que la historia. Ahora bien, el ciudadano no puede ser imparcial.

Cierto que en él todo esto sólo está en germen. Pero está. Y no hay menor duda de que ese germen tardó mucho tiempo en fructificar. El propio Tucícides, que se considera un individuo y desprecia la ingenuidad poética de Herodoto, no sería lo que es sin el ejemplo de su predecesor. Y también en algunos aspectos el ateniense está más metido en la ciudad, como hemos visto, que el jonio. Que estos dos juicios pueden parecer contradictorios, demuestra sólo que estas cosas no son semillas.

Por un camino invisible para aquellos hombres que abrieron los senderos; por un camino que sigue siendo difícilmente perceptible, incluso para nosotros, se llega a este mundo nuevo. Y los senderos se han trazado con frecuencia como se ha podido, sin quererlo y porque no se podía hacer de otra manera, porque la vida dependía de la salida que hallase y porque era preciso que

cada uno se librara de las zarzas y de las breñas, que encontrará el aire libre.

Pero aunque aislados y enemigos de la masa, más numerosos serán pronto aquellos que seguirían —y por ello ampliarían— esos senderos; aquellos que trazarían, a pesar suyo, al principio y para escapar de esos senderos; consciente y voluntariamente luego, las trochas perpendiculares que los unen entre sí.

Debido a que algunos tienen conciencia de esta vida nueva en la que todo depende de ellos solos, usarán esta fuerza para actuar. La mayoría en la ciudad, porque piensan aún en función de categorías ciudadanas; pero esta fuerza sólo puede actuar en la ciudad actuando a la larga contra ella.

Algunos al margen de la ciudad, y entre éstos los mejores que buscan, más alta que la ciudad de los hombres, la ciudad de Dios; otros deliberadamente contra cualquier ciudad.

Y nuevamente estamos ante Alcibíades y Sócrates: «*Si tuvieras que limitarte a reinar sobre Atenas, a reinar sobre Grecia, eso no te bastaría, hay que reinar sobre el mundo*. Gorgias tiene razón: πάντων μέτρον ἄνθρωπος, el hombre es la medida de todas las cosas.

Pero también estamos ante Sócrates y los discílpulos de Gorgias. Polos y Calicles son los Alcibíades del espíritu. Y la ciudad sin duda se equivoca, Aristófanes que es el primero en hablar por ella se equivoca al confundir a Sócrates con los sofistas contra los que lucha la filosofía. Pero tiene razón —y la ciudad con él— al reconocer que son de la misma familia.

Sócrates nunca ha abandonado físicamente el territorio de la patria más que para seguir a la patria en el ejército, como un hoplita entre los hoplitas; Sócrates muere porque se niega a abandonar Atenas. Pero en el ejército mismo prosigue entre combate y combate una búsqueda que le es propia, meditando durante todo un día y toda una noche fuera del campamento; pero aunque obedece a las leyes que le hieren, más aún obedece al demonio que habla en él y —lo quiera o no— a esa ley que no viene más que de su razón; pero si muere por no dejar Atenas, es para oponerse a ella. Y Platón la abandonará.

En eso Sócrates es semejante a sus enemigos los sofistas y realmente uno de ellos. Ellos no son de ninguna ciudad porque en todas partes encuentran hacienda, dinero y alabanzas. Él, por su parte, no es de ninguna ciudad porque sólo encuentra su hacienda, que es la verdad y la justicia, en el mundo de las formas eter-

nas. Y esto representa para nosotros, moralmente, una diferencia infinita entre ellos. Para la ciudad, y en la práctica, ninguna. No ve más que el ejército que aumenta cada día de los sofistas, sabe que es enemigo, y como Sócrates se despega del grueso de la tropa, piensa —y en cierto sentido correctamente—que él lo manda, y por eso lanzará sobre él sus golpes.

Y la ciudad tiene razón al pensar que caerá primero a manos de los sofistas.

Indudablemente las circunstancias tienen mucho que ver en esto, entre ellas esos cambios que, creando la fortuna mobiliaria, separan al hombre de la colectividad. Pero aquí como en todas partes, las fuerzas morales, que dependen de las circunstancias materiales, también son las causas. La una ayuda a la otra como la pendiente a la avalancha, y todo se encadena.

Que se tome conciencia claramente de la oposición de las propias fuerzas con las de la ciudad, y ya tenemos aumentada esta oposición por la conciencia que se toma de ella. Y esta toma de conciencia fue obra de los sofistas.

Conquista de algunos al principio, luego, porque las ideas —y so bre todo aquellas que giran en torno al sentido de las cosas— se extieden incluso a aquellos que no han oído nunca hablar de ellas, condición de vida para muchos, hasta el momento en que esto llega a ser por último el bien —o el mal— común de todos.

Por supuesto, la lucha política entre aristócratas y demócratas data en Grecia de mucho antes de la época de los sofistas. Pero no nos dejemos engañar por estas palabras. No se trata de la forma de la ciudad, sino su contenido. Fuera de las γένη, de las *familias*, cuya federación ha formado la tribu y la ciudad, no hay al principio ciudadanos: fuera del culto cívico, es decir, fuera de la patria, sólo hay una multitud, interior más bien existente para las gentes, de los bien nacidos, de los hermosos y buenos.

Querer mantener este estado de cosas es ser aristócrata. Pero ser demócrata es querer romperlo, es querer participar de él, estar en ese sistema cerrado; como no se puede entrar en las antiguas tribus, habrá que hacer otras nuevas, descendientes, como las demás de un héroe fundador. En la ciudad así reconstruida y donde uno ha entrado, habrá que arreglárselas para no dejar que se introduzcan los que no pertenecen a ella. Los partidos políticos son herencias de familia.

Con los sofistas, todo esto cambia. Ya no se trata de pertenecer a un partido casi como se pertenece a un demo o a una tribu; se

trata de utilizar el partido —uno u otro, poco importa, y con idéntico desprecio— para la propia gloria, para la fortuna o la aventura. Platón vio con claridad que el fin del sofista era producir el tirano. Y de hecho, Pisítrato es la figura de Alcibíades. Pero la figura sólo, dado que el antiguo tirano, por más ocupado que esté por su propia fortuna, zorro y león al mismo tiempo, no tiene aún conciencia de su individualidad, mientras que su émulo está ebrio de ella; que el antiguo obra para satisfacer con sus apetitos los de la multitud, mientras que el nuevo obra satisfacción de obrar, y vencer en el Ágora como sus caballos en Olimpia; que el antiguo es una fuerza elemental, la de su hambre, de su sed y de su sexo, mientras que éste es un esteta que sólo encuentra placer en despreciar el poder en acto de ambicionarlo.

Alcibíades difiefe del tirano de antaño como la inquietud difiere de la estabilidad, es decir, como el individuo difiere de las cosas, puesto que las juzga y las mide.

Y es precisamente en esto en lo que Alcibíades, discípulo de Sócrates, es realmente el hombre nuevo, aquel a quien querían ver reinar los sofistas. Igual que los *condottieri* son los hijos del Renacimiento y marcan la ruptura con la cristiandad.

Pero la cristiandad era una ciudad del espíritu y —en este sentido— una ciudad platónica; la ciudad antigua era una religión del cuerpo social cuya alma no era más que la suma de las respiraciones ciudadanas. Cuando la cristiandad fue atacada, sólo pudo serlo desde fuera, porque el espíritu no cede por entero. Atacar la ciudad era arruinarla a fondo puesto que ella no tenía más ser que su cuerpo mismo.

Y esa fue la obra de los sofistas.

Enseñaron ante todo a la mente de cada uno a jugar por el placer de jugar. Y el nombre de sofisma se ha quedado para algunos de esos juegos en que la mente prueba sus fuerzas y ve hasta dónde puede llegar, como el pianista en las escalas y en los arpegios. Excelente entrenamiento para dominar a la multitud, pero excelente también para formar al literato. También escribir es captar las inteligencias y hacerles experimentar relaciones desconicidas. Fullería que puede ser sublime, pero fullería al fin. Y más aún en relación con la ciudad.

Lo que ahora importa ante todo es tener razón, es decir, jugar el juego mejor que el adversario; y hay un adversario en cada lector.

El sentido de la rivalidad es una de las fuerzas del alma grie-

ga. El ἀγών es a la vez concurso y combate. Pero los juegos corporales, los que la ciudad saca provecho por partida doble, porque allí se forjan los guerreros para ella —y en Esparta fuertes yeguas madres—, porque también como Píndaro, importa menos el vencedor que el triunfo de su ciudad por él; estos juegos completamente cívicos los sofistas los sustituyen por un juego nuevo. El gimnasio donde se ejercitaba el cuerpo de los ciudadanos en tropel —demo a demo, y tribu a tribu—, se convierte en el lugar en que se organizan los juegos de la mente, y en éstos cada cual está solo.

Al principio de los *Trabajos* el viejo Herodoto oponía las dos Rivalidades, la del mejor hacer, que es buena, la de envidiar al que lo hace mejor que uno, que es mala. Pero se puede decir también que la Buena Rivalidad es la εὐνομίη y, por tanto, pertenece a la ciudad, la Mala es la ὕβρις y corresponde al individuo.

Con los sofistas es la ὕβρις lo que se cultiva y por eso mismo la palabra cambia de sentido. Así pues, cuando el Renacimiento enseñó a los hombres que cada cual está sólo en la vida y que lo esencial de cada uno es su gloria, esta palabra misma de gloria, hasta entonces reservada a la ciudad de Dios —la verdadera ciudad del cristiano— acabará por designar lo que hay de más personal en el alma de cada uno, y es en ese sentido en el que las heroínas de Corneille hablarán de su gloria.

De modo análogo, la palabra que mejor traduce la noción de ὕβρις —desmesura— es una palabra anterior al Renacimiento que la edad moderna ha dejado caer en desuso.

Pero los nuevos juegos de la palestra, juegos a los que hasta los enclenques pueden jugar, no son la totalidad del arte para los sofistas. A este individuo a quien se ha enseñado a medir sus fuerzas, habrá que armarlo para una vida donde pueda dar por completo de sí, sin otra finalidad que su propia satisfacción. Y mientras la sofística siga siendo privilegio de unos pocos, sólo puede tratarse de dominar la ciudad.

Que la guerra del Peloponeso ayudó lo demuestra una página de Tucídides, donde se analiza con una precisión clínica la intervención que tuvo la guerra en esta ruptura.

Pero si se mira más de cerca se verá que esta enfermedad social se traduce ante todo, según el diagnóstico que de ella da el historiador por una enfermedad del lenguaje: las palabras abstractas cambian de sentido a capricho de los apetitos de quienes las profieren. Y esta es lección y la participación de los sofistas.

Y quizá lo más grave es que se piense en ello. Estas palabras abstractas, inmóviles hasta entonces con la rigidez de los dioses, y que son dioses puesto que viven como los Olímpicos en —y de— el alma colectiva; inmóviles en el sentido de que allí incluso donde se modifican, y donde o toman nueva fuerza o mueren, es porque el pueblo entero ha cambiado —lo mismo que Apolo el dios-cisne se ha convertido en el dios del cisne y la diosa-caballo Demeter en la diosa de los caballos— estas palabras abstractas varían ahora a capricho de quien las pronuncia, y no se puede concebir ya que Δίκη sea una diosa cuando se la arrastra, cuando se la va a seguir arrastrando todavía en el barro ensangrentado. El viejo Hesíodo imaginaba acertadamente que hubo un tiempo en que Δίκη había vivido entre los hombres y que la iniquidad de éstos le ha hecho abandonar la tierra; pero la hacia vivir en el banquete de los dioses.

¿Dónde están ahora, para los alumnos de los sofistas, tanto Δίκη como los dioses? Todo se sostiene; desde el momento en que aprenden a convertir artificialmente —y por voluntad del individuo— el lenguaje débil en fuerte y el fuerte en débil, pueden saber perfectamente que otros dioses además de los dioses de la ciudad, o incluso que no hay dioses de ningún tipo. Y Hugo, el medieval Hugo, el cantor de la ciudad de Dios sabe de sobra que

La palabra es el Verbo y el Verbo es Dios.

A fuerza de tratar como mercancía las venerables palabras en que los padres habían puesto toda su alma, puede tratarse como objeto de risa al venerable Hermes y a las diosas Venerables. Una mañana, cuando Atenas se despierte, verá a los Hermes mutilados, se enterará de que se han parodiado los misterios de las dos diosas de Eleusis.

Podría sorprender que estas bromas de rapaces mal educados hayan adquirido a los ojos de la ciudad una importancia tal que para ella no haya contado nada más —ni siquiera la guerra— y que haya preferido perder todo a dejar de vengarse. Porque ha comprendido que todo estaba en juego en esta declaración de una guerra más grave que la que ventilaba en Sicilia.

En el otro aspecto, también lo habían comprendido. ¡Qué apasionante sería poder juzgar el estado de espíritu de los que mutilaron a los Hermes! Sin duda este sacrilegio era una πίστις, una

prenda que los conjurados se daban unos a otros. Pero, ¿en qué estado de ánimo se encontraban cuando realizaron ese acto tan temible? El alegato de Andócides nos lo aclara apenas, quizá por prudencia, pero también porque todo esto no debía de estar claro ni siquiera ni para los actores mismos. Porque en cada uno de ellos luchaban dos mundos, el antiguo, aquel por el que eran hijos de la ciudad, nutridos en sus creencias, y el nuevo, donde ellos eran los discípulos de los sofistas y en el que cada uno no creía más que en sí mismo.

Ningún acto mejor escogido para zanjar ese debate. Por el hecho mismo de que declaran de este modo la guerra a la ciudad, los conjurados se la hacen a esa parte de su corazón que sigue vinculada a las tradiciones ciudadanas. Destruyendo esa parte es como serán individuos. Y éste es el precio.

Hay que creer además en los dioses para levantar sobre ellos una mano sacrílega; de otro modo sólo se trata de bloques de mármol esculpidos. Y hay que pensar que entre los ritos de Eleusis y el destino de las cosechas, el destino del alma en el más allá, hay un vínculo, para obtener placer parodiando esos ritos. Para querer ponerse por encima de la ley común, hay que creer todavía de alguna manera en esa ley.

Entre estos individuos que se reúnen para actuar, se necesita un vínculo mucho más fuerte que sus voluntades forzosamente divergentes, un vínculo que federe esas autonomías completamente recientes en su nacimiento a la vida autónoma, ebrias de haber nacido, totalmente orgullosas también de ser las primeras en nacer a una vida semejante. Se recuerdan entonces los ritos que forman las ciudades, que constituyen la vida colectiva, se recuerdan tanto más cuanto que no se han liberado de ellos hace mucho. Y para poner mejor de relieve que como esa unión de voluntades por sí mismas autónomas se forma contra la ciudad, se transforman los ritos de la ciudad, se los reemplaza por contra-ritos. ¡Los Hermes de la ciudad! ¡La Diosa de los campos! El individuo se une al individuo «desacralizando» todos los aspectos de la tierra cívica. Los sofistas han hecho un buen trabajo.

A este punto los caminos dudan en una encrucijada; pero los sofistas han adivinado el que los hombres van a tomar y hay un gran poeta que duda en el tema de los caminos, que señala con el dedo al pueblo el camino en el que él mismo no entrará: Eurípides.

Es del pasado porque es el canto por el que se expresa un de-

sear colectivo, pero del futuro, porque ese desear no está claro en quienes lo llevan, y no estará claro en sus hijos mientras Eurípides no lo haya expresado. Poeta verdaderamente póstumo y que no será coronado sino después de muerto.

Ahora es cuando podemos responder a la pregunta que formulábamos más arriba: *¿Cómo, nos preguntábamos, cómo sus tragedias, normas de la tragedia para Aristóteles, prefiguración del clasicismo eterno, han podido aparecer en toda su novedad tan diferentes de lo que esperaba el público? Y después de haber dicho que esa cuestión estaba en el centro de todo este trabajo, añadíamos que era preciso para responder definir el estado de espíritu de los dos públicos, del que rechazaba a Eurípides y del que le consagró.*

Ahora vemos que el público que consagró a Eurípides es aquél que ha salido —directa o indirectamente— de la escuela de los sofistas. El verdadero público de Eurípides son los Hermocópides, es Alcibíades. O mejor dicho, Alcibíades es el Eurípides de la acción, como Eurípides es el Alcibíades del sueño. Sofistas ambos.

Aceptando como materia de su pensamiento y como marco, la materia y el marco de la tragedia tal como se la transmitía la tradición, refiriéndose incluso a los modelos más antiguos, y más cercanos por ella a Esquilo que a Sófocles, acaba la tragedia en los dos sentidos de la palabra. Quiero decir con esto que, llevando hasta el extremo todos los datos, exigiendo de cada uno de ellos —coro, personajes, acción símbolo— todo lo posible y más allá de lo posible; al mismo tiempo da el modelo acabado, rompe los moldes de que se ha servido.

El coro, luego y por tradición, sigue siendo para él portador del pensamiento común, pero en este caso el poeta desdeña hasta tal punto dar forma a este pensamiento que la moraleja de una obra puede pasar sin ningún inconveniente a otra. Pero aun en el caso en que se oponga a los personajes, lo hace igual que la ciudad se opone al individuo: por mucho que pueda demostrar la desvergüenza del héroe, se le advierte atraído por el.

Con más frecuencia, Eurípides toma la palabra en lugar del coro, y más aún, el canto del coro no es sino la base continua por encima de la cual sube —juego de virtuoso y protesta de la persona humana— la monodia del actor. Son esos cantos (cuyo esbozo lírico puede percibirse aún bajo el esquema métrico, trinos locos de que se burlará Aristófanes), esos gritos y esos llantos lo que Eurípides cuida con más cariño.

En cuanto al coro, un «tralala» cualquiera, el φλοτοτότοθρατ de la parodia cómica, hecho de palabras ampulosas y pensamientos gastados a fuerza de haber servido, maniquí vacío donde la sangre ya no circula. Pero para el actor, en tanto que hombre y hombre del oficio, todas las proezas del ritmo y del canto; en cuanto personaje, todas las sutilezas de un pensamiento que es el mismo del autor.

Y a este pensamiento, que se opone no sólo al pensamiento común, sino al tema mismo del drama, y al mito que constituye su centro Eurípides lo aprecia de tal modo que los personajes principales se encargan de expresarlo juzgando a los hombres y a los dioses según las reglas de la razón euripidea, y que el poeta llegará incluso a crear personajes inútiles para la acción propiamente dicha, encargados de formular este pensamiento o de dar a los demás la ocasión de formularlo.

Por otra parte, ¿quién puede oponerse a las reglas comunes mejor que la mujer, por quien y para quien no han sido hechas? Todas las revueltas femeninas contra la ley de la ciudad: he ahí el tema predilecto; la mujer desnuda y en la única verdad de su sexo: ése es el personaje preferido de Eurípides.

La Antígona de Sófocles se revuelve contra la ley de Creón, la Electra de Esquilo contra la de Egisto; pero es para obedecer la orden de dioses subterráneos: vestales del culto de los muertos. Cuando Fedra, en la primera versión del drama, la misma que el público no pudo soportar y cuyas líneas generales nos ha conservado la tragedia de Séneca, se arroja en brazos de Hipólito, sólo obedece a la voluntad de su carne. Y quizá Eurípides detesta a sus heroínas en el momento mismo en que traspone a los ardores de su cuerpo los de su espíritu. Pero este odio es fraternal todavía porque el individuo reconoce lo que hay de individual y de irreductible en el ser que ha pintado. A veces esto se trasluce por un razonamiento que el personaje femenino, si Eurípides se atuviera a la verdad de la pasión, no podría sostener ni afirmar; es que el poeta sigue su línea y se quita la máscara para hablar a cara descubierta.

Aquí, y no solamente por lo demás, en el caso de los personajes femeninos, la acción se detiene. Además, ¡qué le importa la acción a Eurípides! No es que sea incapaz de construir una que se sostenga, como se ve en las dos *Ifigenia*; pero la mayor parte de las veces, se nota que le es indiferente.

Unas veces hace de su tragedia una serie de cuadros vivos,

donde la unidad sólo se obtiene por un gran sentimiento elemental, como en las *Troyanas*; otras, como en *Hécuba*, yuxtapone dos acciones que no tienen en común más que el dolor completamente crudo de un personaje. Pero éstos son medios ocasionales. Lo que ante todo resulta significativo es la prisa que tiene por despejar en el arranque y la prisa que tiene para salir, en todo momento y sobre todo al final.

De ahí esos prólogos donde todo está dicho, para que se entienda perfectamente que la acción, incluso allí donde Eurípides ha modificado la leyenda, y donde podría enorgullecerse de sus aciertos, no es nada en el drama, que el interés debe ir al poeta, a la forma en que juega con los elementos tradicionales, a la elegancia del verso, a la sagacidad del análisis psicológico, a los juegos del pensamiento y de la palabra que llevan su marca y que sólo se parecen a él.

De ahí, en el curso de la acción, esos parones imprevistos donde todo queda suspendido de las fantasías del poeta, de las disertaciones del sofista, de las acrobacias del métrico y del compositor. De ahí, en fin, esos desenlaces en los que interviene un dios, convertido en máquina de terminar la acción. Ésta, una vez suficientemente vuelta y revuelta por todas sus caras para satisfacción del escritor, suficientemente comentada por la sutileza del moralista, y no habiendo sido más que un pretexto para todos estos juegos individuales, cuando sólo ha quedado reducido a su propia sustancia no interesa a nadie, ni al autor, ni, al parecer, a los personajes. Entonces, sólo queda desembarazarse de ella; el modo es lo de menos.

El dios ya puede venir a soltar su monólogo, ¿quién le escuchará? Los actores piensan en su voz y en la yema de huevo batido que les espera entre bastidores, el público en las anchoas y en el vaso de agua; Eurípides en su próxima tragedia.

Porque según espera, la próxima tragedia le permitirá, aún mejor que la que acaba, expresarse a sí mismo, y esta vez por entero. Esperanza decepcionada en cada tentativa, en cada tentativa desesperadamente renovada, y que es todo el sustrato que revisten los diversos símbolos.

En Esquilo, el conflicto simboliza la fundación de las ciudades, y al coro sosegado de las Euménides, al final de la trilogía, se enfrenta otro coro donde la ciudad entera se resume, feliz por haber acogido y por conservar en depósito la justicia que la funda. En Sófocles el conflicto opone las almas de los hombres, pero a fin

de que la ὕβρις ceda ante la εὐνομία, el individuo ante la ley más alta que él representa. Y de este modo, es el símbolo de la vida de la ciudad. En Eurípides, no opone más que al poeta a sí mismo.

Eurípides, realmente el primer literato y dispuesto para ser leído. Juzgado por gentes que no leían.

Y así es como se explican tanto sus reveses en vida como sus éxitos póstumos. Cuando vivía, este lector y este solitario no podía ser apreciado más que por ese reducido grupo de los que leen y están solos en la ciudad: Sócrates y sus amigos—enemigos, los sofistas. La ciudad donde el pensamiento no se distingue de la acción en común renegó de sí misma las cinco veces en que le coronó. Y la última vez, Eurípides estaba muerto: presagio de toda las coronas que le esperaban más allá de la tumba, sobre su cabeza o sobre la de Racine; en el límite de dos edades, por todo el cuerpo en aquélla, y todo él en ésta por el espíritu. Sí, el primer literato.

Ni soldado ni orador ni buen padre ni buen esposo, no está en su sitio más que la alcándara donde le encarama Aristófanes, lejos de la muchedumbre de los hombres, allí donde todo el juego se desarrolla entre su papiro y él. Más individuo aún que Sócrates o los sofistas, porque no necesita discípulos. En efecto, ¿qué podría transmitirles? Ni recetas para vencer como éstos, porque no sabe vencer, ni verdades como aquél, porque su verdad jamás pudo encontrarla en sí mismo.

Un hombre completamente solo, con la necesidad de expresar lo que lleva en lo oscuro de su corazón, y que le opone a todos los hombres, a la espera de que todos los hombres hayan convertido en caudal propio el mensaje que les transmite, esa es la definición de Eurípides. Y también es, ya es la definición del escritor, frente al mundo, fuera del mundo.

Los tiempos han pasado, el límite ha sido marcado. Con Eurípides nace la literatura.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ENCRUCIJADAS VIRTUALES DE LA PINTURA DE OCTAVIO MOCTEZUMA

Manuel Lavaniegos

Alucinantes imágenes ocultas en el fondo oscuro del inconsciente parecen emerger involuntariamente a la luz y revelarnos visiones e intenciones secretas. Automáticamente, en cada exposición de Octavio Moctezuma, nos encontramos con un círculo de mutaciones en el que el pintor intenta llevar, hasta sus últimas consecuencias, las adquisiciones y los límites posibilitantes de un lenguaje pictográfico, problematizando los grandes hitos de la pintura contemporánea.

"Según la enseñanza simbólica de todas las tradiciones, un detenimiento en la encrucijada parece de rigor, como si una pausa de reflexión, de recogimiento sagrado, es decir, de sacrificio, fuera necesaria antes de la prosecución del camino elegido". [1]

Octavio Moctezuma (México, DF, 1957) ha venido consolidando su labor pictórica a un ritmo emparejado en profusión, trasmutación y profundidad. Prácticamente desde 1985, no ha dejado de ofrecer al público cada año, o a lo más cada dos, una o varias exposiciones individuales, en toda regla, en alguna galería o espacio expositivo, conocidos de la ciudad, además de muestras en provincia y en el extranjero. Para el efecto, baste mencionar: "Comparecencia" (1986), "Vida pública" (1988), "Nocturnos" (1989), "El triunfo de la razón" (1992), "El navegante de ideas" (1992), "Arquetipos" (1993) y "Tribulaciones" (1994).

Y cuando decimos "en toda regla", esto es lo sorprendente, pues con ello aludimos no a la legalidad despiadada en ceguera y arbitrariedad del mercado del arte —del calculado desorden de su bisutería "cultural" y sus estafas— sino, más bien, a la dirección interior del designio autónomo del artista que se ha empeñado, con constancia y energía, en mostrar sólo aquellos frutos

1 Jean Chevalier y Alain Gheerbrandt. *Diccionario de Símbolos*, Barcelona, Ed. Herder, 1991, p. 446-447

de su trabajo que componen, cada vez, un verdadero ciclo creativo en rigurosa lógica plástico-pictórica.

En cada exposición de O. Moctezuma, nos encontramos auténticamente con un circuito de mutaciones, reflexivamente articulado, en el que el pintor intenta llevar, hasta sus últimas consecuencias, las adquisiciones y los límites posibilitantes de su lenguaje pictográfico. La serie de los cuadros parecen hablar por él y decirnos: "¡He aquí, sólo hasta 'aquí' y hasta 'ahora'! Por lo pronto, ésta es mi visión, lo que vendrá después no lo sé, como tampoco lo sabía al comenzar este lapso hecho de las concreciones que ustedes observan colgadas en los muros".

Y no es que no exista memoria ni experiencia acumulada. Muy por el contrario, porque se hunde en ella y abreva de su fuente, es que hay en su obra corte, ruptura. Porque no se olvida lo pintado, es por eso, que puede arrojarse de nuevo al vacío. Como un acróbata que con cada salto adquiere flexibilidad y destreza, afilando su miedo se lanza, una vez más, por la pendiente, hacia una inédita metamorfosis, hacia otro desconocido "aquí y ahora", que lo obliga a tener que rehacer por completo, desde su base, todo su lenguaje plástico.

El ciclo creativo que ocupa actualmente al pintor y que se abre propiamente a partir de su última exposición: "Tribulaciones" (1994) implica, tal vez, más que ninguna otra de sus mutaciones anteriores, un extremo movimiento reflexivo, retornante y aniquilador de su vocabulario pictórico. Se puede decir que O. Moctezuma con estos lienzos, aún frescos y recién horneados que abarrotan su estudio, está alterando radicalmente los parámetros de su figuración.

Tratemos de penetrar en algunas de las claves que apuntalan la transformación figural de estos inquietantes cuadros en los que, a primera vista, reconocemos una agitación de figuras en su superficie: partes del cuerpo y perfiles de objetos vivamente coloreados, inscritos unos encima de los otros, colocados en distintas direcciones y yuxtaponiendo sus contundentes contornos lineales en marañas que entreveran sus formas, interrumpiendo, bifurcando o transparentando su continuidad. Producen la impresión de choque de una caja con las piezas revueltas de un rompecabezas, la calidad un tanto "salvaje" de un muro callejero atestado de toscos *graffitis* que se ha deslavado, o bien, nos remiten al poderoso acto elementalmente ambiguo que alumbra en el nacimiento infantil de todo dibujar: en el que el niño oscila en su concen-

tración con el lápiz moviéndose alrededor del papel, fascinado entre la continuidad del deseo de representar, el ritmo simplemente puro de la mano y el ojo que lo va seduciendo a jalonear, ensanchar o adelgazar colores y líneas, y la superficie que va recorriendo, a un tiempo, infinita y discontinua. El niño descubre de pronto que la cabeza del caballo se ha metido en el sol, la pata del jinete al fondo del río, y sus dedos se han vuelto ojos de pescado, mientras el vestido de la princesa se estampa ya con las llamas que salen de la boca del dragón. Y en tanto que no aparezca por ahí la nefasta censura de la goma, el niño —que es el héroe de este viaje— se dará por muy contento, con el paisaje plagado de los vericuetos y enjambres de minuciosos pasillos interconectados de los que, sólo él, tiene el hilo de Ariadna.

Y aunque, como nos daremos cuenta, la fuerza visual inmediata, que suscita este aparente revoltijo de abalorios y senderos bifurcados, se encuentra sustentada por procedimientos sutilmente meditados, los cuadros de este ciclo nunca perderán este empaque de intempestiva remisión a las condiciones "primitivas", originarias, del grado cero del arte de pintar. Recordemos, al respecto, las observaciones que Jean Eduardo Cirlot, en su libro "El espíritu abstracto", dedica a la pintura rupestre del arte animalístico y simbólico del paleolítico superior:

> ... suele decirse que el artista del paleolítico ignoró la composición por el hecho de que no delimitó espacialmente, no encuadró sus figuras, ni les supuso 'fondo' representativo o espacial ninguno. Este hecho, de un lado, es un dato abstracto más, de otro, no niega del todo la condición compositiva de las imágenes, pues la línea y la forma, una vez creadas en un espacio dado, lo configuran 'desde dentro', es decir, crean campos de tensión y distensión que acaso son más importantes para la composición que los encuadramientos y entornos. Otro factor que contribuye a dar la impresión de desorden espacial en muchas de las pinturas parietales conservadas, es la frecuente superposición de figuras enteras o en parte, mediante trazos pintados o incididos. Hay zonas del espacio transformadas en verdaderas marañas lineales que integran figuras como las redes sus presas.[2]

A diferencia de los paleolíticos, nuestro pintor será, más bien,

---

2 Juan Eduardo Cirlot. *El espíritu abstracto*, Barcelona, Ed, Labor, 1966, pp. 19—20

hiperconsciente del interjuego compositivo entre figura y fondo biplanar del cuadro. Lo interesante, sin embargo, es que éste entra en combinación activa con los dos factores señalados por Cirlot: primero, con el poder configurador directo del espacio por la línea y la forma, acentuado además por el color (por ejemplo, para el contorno de una pierna, el rojo; el azul para el caballo; el amarillo para una cabeza, etc..). [3] Y segundo, con la superposición de figuras enteras, o en parte, creando redes lineales que entretejen zonas del espacio.

A estas características habría que agregar otro fenómeno muy peculiar, reconocido en la tradición pictórica: el llamado "arrepentimiento" o "pentimento", que consiste en la presencia de trazos o fragmentos de una figura o resolución compositiva, pintados durante el trabajo previo a la versión acabada de la obra y que, sin embargo, se hacen visibles, debido a un descuido o lapsus del pintor al recubrirlos o borrarlos mal. Estos rastros son elevados a la visibilidad, por el paso del tiempo, al desteñirse y erosionarse las sustancias y las superficies materiales de las pinturas. Como si alucinantes imágenes ocultas en el fondo oscuro del inconsciente emergieran involuntariamente a la luz, revelando visiones e intenciones secretas que interfieren la supuesta versión "final" de la obra distorsionándola para siempre. Sin agregar los estragos casi "clínicos" que los "rayos X" indiscretamente descubren, se puede decir, que son innumerables los famosos "arrepentimientos" que pueblan la historia de la pintura. Basta recordar la quinta pata del potro que aparece en el cuadro de Velázquez, "El principe Baltazar a caballo", en el Museo del Prado.

También resulta fascinante rastrear, a lo largo de esta misma génesis, las modalidades de un uso consciente del "arrepentimiento" que, de supuesto accidente, pasa a formar parte de los recursos positivos deliberados, para dar vitalidad a la estructuración de la obra. Así sucede, notablemente, en los veloces *abbozzares* —bosquejos de la libre pincelada barroca de un Tintoreto o un Rubens—, que dejan vivos, visibles, los apresurados apuntes de ataque a sus escorzadas figuras, aprovechándolos como rastros reverberantes, licencias de *sprezzatura*, que acentúan el

3 También Sigfrid Giedion, en su sabio tratado *El presente eterno: los comienzos del arte* (tomo I, Madrid, Alianza Forma, 1992), cifra su análisis en este punto: "creemos que la búsqueda continua del dominio del contorno es el denominador común del arte primevo, desde sus inicios hasta el final de la era magdaleniense".

movimiento disolvente del contorno de los vibrantes cuerpos desplazándose en la atmósfera.

Pero será en la crisis del arte moderno, donde el deliberado "arrepentimiento" será, desde el impresionismo, una veta de recursos inagotables para la pintura, valga aquí la mención del deconstructivo "Retrato de Pablo vestido de arlequín" (1924), donde a la par del intencional inacabamiento del bosquejo al carbón, conviviendo con fragmentos elaboradamente terminados del óleo, Picasso nos deja ver cínicamente una tercera pierna entreverada en las abreviadas patas del sillón en que se apoya el infante.

Así pues, tenemos que, junto con la tensión expresiva lineal de gruesos y amplios contornos de las figuras, entra en juego el tejido de la superposición deliberada, basado en el uso sistemático, exacerbado del "pentimento" intencional. Armadas a partir de estos recursos, en las pinturas de este ciclo de O. Moctezuma, cada una de las entidades figuradas (el pez, el caballo, la pierna, el barco de papel, la palmera) parecen disputarse el primer plano o plano total de la superficie del cuadro. Esto sucede, notablemente, en uno de los lienzos que sirvió de punto de partida, "Arrepentimientos", que con su título subraya la mecánica del procedimiento. La disputa en la continua obstinación de mantener nuestra percepción de los objetos, en un único y mismo paradójico plano o superficie, nos pone en la pista del secreto compositivo que opera Octavio Moctezuma a lo largo del ciclo.

Antes de adentrarnos en el juego interespacial que abren los yuxtapuestos arrepentimientos en el soporte biplano del cuadro, es necesario detenernos en otro elemento típico de esta experimental serie de pinturas, que reside en que el pintor ha pegado sobre el lienzo copias impresas de grabados realizados previamente por su propia mano. Éstas entran en una rara sociedad plástica con la expansión matérica y cromática del óleo y el temple, generosamente untados por el pincel sobre la tela. Se trata de grabados-collages que se incrustan en la trama textural y lineal de una pintura que mezcla los colores directamente en el lienzo, que recubre velando, interfiriendo tonos, chorreaduras y accidentes. Interactuando en su interior, se inserta la fibrosidad laminada de las tintas y los recuadros grabados sobre papel que, pegados, contribuyen también, intensamente, a estructurar el formato de la obra. Es sobre todo en la intimidad tenaz, a un tiempo minuciosa e involuntaria del grabado en su ejercicio dibu-

jístico sobre la placa, en la que O. Moctezuma es sobresaliente, donde —pienso— este artista, ha logrado la concreción de los elementos-signos o síntesis-figurales y su estructuración en intencionados pentimentos. El hecho mismo de pegar la hoja del grabado sobre el lienzo y pintar a partir de él, es de por sí, un acto reflexivo, un acto de memoria sobre una creación anterior, en la que el pintor reaprende de su obra y la redescubre, explorando sus resquicios inaparentes, en los que anidan latentes potencias plásticas y simbólicas, todavía desconocidas, incluso para su propio hacedor que humildemente se da a la tarea de religarla en la cadena interminable de contemplación-creación-contemplación-creación...

El collage-grabado va a germinar cual semilla en la tierra del lienzo; reflorecerá pintado, inseminando, como una célula "ideo-lo-motor", el nuevo magma "vacío", en el que la gráfica se redimensionará, convirtiéndose en algo que no era, constelándose en la vida de un organismo más complejo. Acerca de esta peculiar metamorfosis da cuenta más sencillamente que otros, el cuadro titulado: "Prisionero", donde el pájaro pintado y esgrafiado no sólo diseña superpuesto el anhelo libertario de la hierática testa fijada en el pedestal blanquecino, sino que, simultáneamente, el ave parece ufanarse graciosa de haber incubado la triplicación ovoidal del perfil del grabado en el cálido óleo ocre-rojizo del tapiz triangulado que formatea el lienzo.

Retornemos tras este recuento mínimo de algunos elementos al movimiento en conjunto de las obras, decididamente contemporáneas por su compleja heterogeneidad plástica, del período al que propositivamente podemos comprender como pintura de "Encrucijadas Virtuales". Hay pintados ciertos signos-objetos reconocibles: el pez, el pájaro, el nopal, la palmera, el maguey, el caballo, de perfil, solo, sobre el pedestal, con jinete; el pie, la pierna, el frutero, la fruta, el disco, la



PRISIONERO

testa calva sobre el pedestal; el pedestal o inhiesta chimenea-columna-ánfora-o-alfil decapitado; la máscara, el busto femenino, la caja trucada o edificación cúbica con ventanas,...etc.

Recortes figurales esquematizados como elementos que obsesivamente se repiten en continua variación a cada cuadro, a veces desaparecen, pero vuelven a aparecer inquietantes. Es precisamente por la permuta de estas recurrentes "piezas de turco" y la trasmutación que conlleva la reaparición de sus presencias, lo que dota de un hilo conductor a las pinturas de este sugerente ciclo, haciendo de cada una de ellas una especie de encuadre que por un momento fija, retiene la perpetua variación caleidoscópica.

Cada lienzo es una singular "tirada de dados" o manojo de naipes en suerte que la "mano del azar" moviliza a cada nueva partida. Por supuesto que en esta lógica de variación-repetición imprevisible, lo que se altera es, sobre todo, estos objetos-signos en sus cualidades plásticas, en su trazado, coloración, textura, posición y lugar, peso, relaciones figurales sobre ese fondo caleidoscópico sobre el que se proyectan y se recomponen. Pero, al mismo tiempo, estos signos-objeto silueteados en color o perfilados en sombra, espectrales o volumétricamente tangibles, impenetrables o traslúcidos y transparentes a la manera de sustantivos puestos en actividad, en virtud de la verbalización de su configuración visual, arrebatados de la secuencia causal de sus relaciones objetivas, experimentan una transubstanciación semiótica, pues se van cargando de una intrigante significación, pasando a ser, más allá de su mera representación, una suerte de emblemáticas figuraciones, presidiendo el tendido oscuro de un tarot desconocido, o la encrucijada simbólica de una absurda y enigmática asociación onírica. He aquí la densidad más bien psíquica de las sintéticas figuraciones pintadas por O. Moctezuma, diseñadas para y por el entramado de un espacio virtual.

Miremos con más detenimiento un cuadro en particular. "Pretérito" [Fig. 2] es, sin duda, una de las primeras variantes más sólidamente estructuradas ya con la intervención del conjunto de los procedimientos descritos. En este lienzo domina una yuxtaposición casi sobria del ritmo horizontal de una escena, que se antoja pueblerina —silueteada en negros manchados de tierra oscura—, de un caballo y un gran nopal, rota y contrapuesta por los ritmos diagonales de una puerta en calizos tonos blancos, que se asimila al fondo dominante del mismo color que deja traslucir grises y rosados. Sobre la puerta se inscribe el esbozo de la pro-



PRETÉRITO

pia cabeza del caballo. Diagonales también son los ritmos del diagrama negro de un pez y de una nubosa masa pastosa de azul cielo, así como la contundente y firme pierna que, pareciendo salir de un ámbito orozquiano, se da prisa atravesando el paraje, como emigrando de él. Finalmente, un ritmo vertical del lado derecho (para el espectador) asciende desde el borde inferior hasta la altura media del cuadro, el del recorte en negro de la pieza cilíndrica con remate de cono invertido que, aquí, da la apariencia de una chimenea derruida o carcomida, parte en desuso de un ingenio abandonado.

El conjunto trasmite la inestable impresión de un tránsito poco explicable, unido a la molesta sensación de estar en presencia de una jugada de ajedrez que no corresponde; pues, a pesar del blanquinegro entrecruzarse de los ritmos, la continua permuta de figuras en positivo-negativo y la presencia del caballo y el cilindro —que también podría pasar por torre—, no hay tablero discernible alguno, y hay piezas por completo ajenas —el pez, la mancha azul, la pierna, el nopal—. Como si una fatal lotería macabra invadiera la suerte de esa pierna, en el preciso momento que emigra apresurada de su tierra, de aquel pueblo fantasma, y cual personaje de Juan Rulfo, no pudiera olvidarse de las huellas que sus propios pasos hollaron. En fin, este es sólo un recorrido hipotético posible-imposible que deja abierta justamente la extraña combinatoria entre azarosa y necesaria de los objetos así pintados y abiertos a una gama virtual de significaciones.

Los signos-objetos proyectados e interactuando como elementos constructivos, drásticamente inseparables de la arquitecturación total del cuadro, son emplazados como cimientos de una encrucijada. Esencialmente, es para todo el ciclo de pinturas que analizamos, que opera la misma clave compositiva, que considero el hallazgo más preciado de la presente etapa, plenamente experimental, en que se encuentra empeñado el pintor. Esto

resalta notablemente en el tríptico: "Anagrama" y en los lienzos titulados: "Laberinto", "Arquetipo", "Orígenes" y "La última parte de la noche".

Y no es que no haya, como antes señalé, antecedentes necesarios[4]. Pero ahora, la maestría del poder constructivo ha devenido una fértil concepción del espacio pictórico que permite a O. Moctezuma saltar, decididamente, más allá del ilusionismo tridimensional perspectivístico y de las soluciones de planos a través de la pincelada estructurante y los choques cromáticos fauvistas-expresionistas, tan peculiares a lo largo de su obra anterior, y que dejaban intacto un espacio homogéneo en el que interactuaban las figuras.

La dirección actual también es diferente de la perspectiva múltiple del cubismo y del collage pintado del simultaneísmo —un tanto pop— puesto en boga por varios postmodernos. La orientación que sigue Moctezuma lo lleva hacia una depuración esquematizada de los elementos diagramados de manera rudimentaria, un tanto ingenua y violenta —clarividente—, que los vuelve susceptibles de estudiarse en sus posiblidades compositivas. La interacción de estos objetos-signos es la que va planteando, cada vez, la solución total de la arquitectura del cuadro. En este sentido, sus







TRÍPTICO ANAGRAMA

4 Ya Jorge Juanes había escrito sobre la trabajosa maestría desarrollada por el pintor en muestras anteriores (*Vida pública* y *El triunfo de la razón*): "... que consiste en recordarnos que los materiales de la pintura son antes como ahora, después de pasar al lienzo parte de lienzo, piernas-cilindros, brazos-ángulos, pisos-verticales, sillas-cuadros, objetos-forma. Lo habitual se vuelve insólito gracias al milagro de la pintura, y cuando hay que desarmar, Moctezuma desarma para volver a armar, la estructura del cuadro dicta la pauta ..."

preocupaciones o tribulaciones se emparentan, más bien, con las de Juan Gris en el momento en que el pintor madrileño quería salvar al cubismo del desmenuzamiento de formas y dispersión de signos a la que lo estaba orillando su método analítico de yuxtaposición de puntos de vista, y que lo empujaba hacia una recaída, casi atmosférica, de perfiles de luz y sombra —típicos del impresionismo— que el cubismo tanto intentaba combatir en sus orígenes.

Había que recuperar, una vez más, el poder del plano en sus límites concretos y quedaban dos caminos: o pasar a la asbtracción pura (Kandinsky, Mondrian), o la vía inventada por Juan Gris de una arquitecturización del cuadro cubista, senda que más tarde adoptarían, a su modo, Picasso y Braque. Esta nueva orientación del cubismo consistía en volver metamórfico el objeto, sobre todo, empatando la función constructiva de su forma con el contenido experienciado de su alusión objetiva, potenciando a ambas y abriendo su significación en el ámbito biplano de la tela. Con ello se iniciaba la ruta del cubismo llamado *sintético*.

Kahnweiler escribe que el propio Gris designaba como poético a este modo de pintar: "Adornaba sus cuadros con "rimas " —como él decía— con metáforas, señalando al asombrado observador similitudes que jamás había advertido anteriormente. ¿No se parece la boca de esta jarra a una pera que yace a su lado? ¿la partitura a las cuerdas de la guitarra? ¿la copa a ese as de corazones? Las cosas están encadenadas por relaciones".[5]

Imaginemos estas aleaciones, buscadas por Juan Gris, pero potenciadas entre el tratamiento pictográfico de un objeto y su poder constructivo, en la relación con otros, sobre el soporte del cuadro: cada uno de los objetos—forma, por sí, supondría una solución total del cuadro; lo formatearía de acuerdo con su morfología. Es de esto precisamente de lo que se trata. ¿Pero qué pasa cuando entra en relación con otros objetos o figuras que pretenden el mismo dominio de la total superficie?, ¿se trata de pintar un cuadro por cada figura? ¡Exactamente! O mejor: pintar un cuadro completo sobre otro, sin borrar las tensiones y campos visuales que plasmó el anterior. Esto es pentimento sistemático. ¿Como si se pintara sobre películas transparentes de celuloide, superponiéndolas y atravesándolas con luz? No precisamente, sino la rotación y el embonamiento matérico que respete las dife-

5 Ver Werner Hofmann. *Los fundamentos del arte moderno*, Barcelona, Ed. Península, 1992, pp. 245-246.

rentes morfologías y las ponga en una relación orgánica tal, que construyan el interespacio, o plano virtual en que las vemos corresponder y entablar similitudes y discordancias en la encrucijada compositiva que genera su confluencia, sin salir de esos límites irreales de lo plano.

¡Impotencia de las palabras, cuando sencillamente lo podemos ver! Por ejemplo, en el cuadro "Arquetipo", la intersección entre la rueda—disco, el perro y el pie están hieráticamente trazados en el orden escalonado de un eje horizontal—vertical de gris y blanco, que distribuye el espacio a manera de una mosaico sobre el lino crudo, del que queda viva una franja sobre la que se adhiere un pequeño grabado de los tres objetos mencionados. La secuencia de los colores —azul para la rueda, verde el pie, amarillo el cuadrúpedo— obedece también a esta lógica ascética suprematista.

Y, sin embargo, qué irrupción tan viva de la movilidad por transparencia, en la que el ritmo giratorio del esgrafiado del disco invade el lomo del animal y dota de volumen a la verde extremidad, para no hablar de la libre presencia de los otros gestos lumninosos del trazado y las rebabas chorreantes de la brusca, pero nítida, ejecución.

Si es que el cuadro alude a un arquetipo, éste se alojaría en el ayuntarse paradojal de lo fijo y lo dinámico que este *simbolus mobile* anima proyectando desde la semilla del esquema del grabado, hacia las dimensiones de una territorialidad más vasta.

No quisiera dejar de lado otra afinidad electiva que late con radiante intensidad en las últimas pinturas de O. Moctezuma y hacia cuyas profundidades lanza su sonda interrogante, lo cual es sorprendente en el momento finisecular actual, en que todos los encuentros del arte moderno son arrasados y saqueados con la más fría indiferencia que alegremente decreta que la pintura ha muerto. Nuestro atribulado pintor tiene todavía el valor y la persistencia de recrear, en un querer intransigente, sus oscuras potencias. Me refiero al enlace de sus búsquedas con las exploracio-



ARQUETIPO

nes realizadas sobre todo por Giorgio De Chirico y en menor medida por Carlo Carrá en sus pinturas de la etapa llamada *Metafísica*.[6]

Mauricio Calvesi, contemporáneo de De Chirico, se ha dedicado a esclarecer el intrincado mundo de influencias (Schopenhauer, Nietzsche, Giovanni Papini, la pintura de los "primitivos" italianos del trescento, en primerísimo lugar el Giotto y Ucello etc..), que intervinieron en el genial alumbramiento de los universos paralelos, metafísicos de De Chirico, en los cuales los más heteróclitos objetos son arrancados de las cadenas de sus contextos cotidianos, lógico—racionales e históricos y son transpolados de una a otra conexión insólita, depurándose en el claroscuro de las perspectivas inquietantes de un espacio-tiempo que destila sus formas y las religa en paradójicos oráculos visuales.

Calvesi habla de la transfiguración dechiriqueana de la Grecia de Nietzsche en el trazado de arquitecturas peripatéticas en las que el conflicto de lo apolíneo y lo dionisíaco se tropicaliza: "La arcada —escribe De Chirico sobre su cuadro 'La incertidumbre del poeta' (1913)— está aquí para siempre. Sombra de izquierda a derecha, fresca brisa que provoca el olvido y cae como una enorme hoja proyectada. Pero su belleza está en la línea: enigma de fatalidad, símbolo del querer intransigente. Tiempos antiguos, luces y sombras inconscientes—". Calavesi comenta que De Chirico está entre las turgencias de la naturaleza y las tensiones del pensamiento y el arte.

En "La incertidumbre del poeta", como también en el "Sueño transformado" (1913), los frutos tropicales (la naturaleza incontaminada y feliz, sin tiempo, la de Gaugin en suma) aparecen yuxtapuestas o contrapuestas a una estatua: la civilización, la cultura, el pensamiento, el tiempo de la historia. En "El paseo del filósofo" (1914), la cabeza de mármol tiene ante sí un par de grandes alcachofas. La incertidumbre del poeta filósofo está verosímilmente entre estas dos elecciones o polaridades las cuales, sin embargo, no se excluyen, sino que, más bien, se anulan al proyectarse en la común vocación escatológica, en la acompañada ausencia del significado último, en el vanificante imperio del destino: "enigma de fatalidades, símbolo del querer intransigente. Tiempos antiguos, luces y sombras inconstantes. Todos los dioses

6 De Giorgio De Chirico (1988-1978) se tuvo en la Cd. de México una rica y compleja muestra antológica de su obra en el Museo de Arte Moderno, de octubre de 1993 a enero de 1994.

están muertos (...): una ciudad, una plaza, un pueblo, arcadas, jardines, un recibimiento vespertino, tristeza. Nada". Y las alcachofas son un engaño: son de Hierro.

Esta nada enigmática, que es el tiempo, se colorea alternativamente como el día de alegría meridiana y de melancolía vespertina, conscientes de su recíproca fatalidad y, por lo tanto, prestas a intercambiarse los papeles".[7]

La correlación entre las proyecciones arquitectónicas y objetuales del cenit metafísico de la pintura de De Chirico y las encrucijadas virtuales que explora actualmente O. Moctezuma no es una asociación arbitraria, ni un simple préstamo imitativo sino, más bien, una analogía misteriosa fermentada en la radical diferencia de sus modos de pintar y que sincroniza, según la hora de un oráculo, todavía no despejado.[8]

Por lo pronto, quede aquí que, el paralelismo significativo en la dimensión simbólica de las pinturas analizadas de O. Moctezuma con los escenarios metafísicos de De Chirico se venía, de alguna enigmática manera, gestando lentamente en la obra de nuestro pintor.

Recordamos los cuadros "La plaza" y "La creación del mundo" en la exposición "El triunfo de la razón" (Museo del Chopo, 1992); en el primero, yace una especie de Chac-Mol de cuerpo entreverado en el corazón de la plaza pública. Esta síntesis del torso con la cintura bruscamente rotada, en la que las piernas se abren mirando al cielo, mientras que, en sentido inverso, la espalda y la cabeza se repliegan hundiéndose en la oscuridad de la tierra es una figuración que O. Moctezuma ya había ensayado en "El desnudo girado" (1989). Este chivo expiatorio tirado en el zócalo, sanguinoliento, llagado, sucio, hace de la cruda desolación del pavimento, la almohada de un sueño aplastante y condenatorio. Agigantados pies e inquisitiva mano, recorren amenazantes al indigente que estatuye y funda el acorazamiento de la despiadada *polis*. En el segundo, el hacedor del mundo no tiene rostro, no tiene cuerpo; tan sólo unas manos cercenadas flotando en el aire, armadas de cincel y martillo; entresacan de los escombros pedre-

---

7 Maurizio Calvesi. *La metafísica esclarecida*, traducción Bernardo Moreno Carrillo, Madrid, Ed. Visor, Colec. La balsa de Medusa, 1990, pp. 141-142.

8 Lo mismo ocurriría con otra posible interpretación comparativa, problemática, en relación con el ciclo de "Las estaciones", en grandes formatos a la encáustica y en series litográficas, ejecutado por el artista norteamericano Jaspers Johns (1985—1986) y que ha dado un viraje al derrotero de su obra. Aquí sólo lo anoto, señalando la posibilidad de otra analogía que reavive la diferencia.

gosos de un baldío, la siniestra esfera también grisácea, mientras una alquímica lagartija se desperezа, como escuchando el golpe persistente del metal sobre la piedra, asestado por el invisible escultor, al pie de un árbol muerto en una noche total.

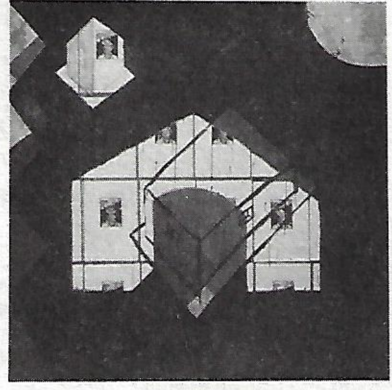
Estas dos pinturas, al modo de alegorías de la destrucción urbana y en la plasticidad de un expresionismo barroco, estaban prefigurando ya las síntesis figurales de las encrucijadas simbólicas posteriores.

También las obras mayoritariamente realizadas a la encáustica y que compusieron la muestra Arquetipos (1993) dan pasos en este sentido.

Emparentado con ellas, recuerdo un pequeño fresco en que una nave, varada en el centro amurallado de un laberinto encharcado, muestra la imposible Ítaca, con la metáfora visual de una cruel nostalgia, en donde los meandros se delinean en las circunvoluciones del cerebro de un loco Odiseo empeñado en un periplo absurdo, algo similar a la transfiguración que Leopold Blomm hizo con Molly, su Penélope-Helena inalcanzable, en su naufragio, por la cartografía de Dublin, narrado por Joyce en su célebre antinovela.

Ya perteneciendo al conjunto actual, tomemos los siguientes cuadros: el grabado que da lugar al cuadro "Orígenes", donde el perfil de un hombre con el cráneo truncado se convierte en el recipiente oleaginoso de un barquito de papel que viaja sin brújula. La falta de ojos y el cráneo volado de este otro antiOdiseo presagian el inminente naufragio que se encabalga con el umbral del arco hacia el origen que no existe y que está, sin embargo, virtualmente ahí.

En "Laberinto", la serie repetida del grabado de una cabeza en rodajas, girando en torbellino, ocupa —en tres series de cinco— la totalidad de la tela y se entrecruza armando las paredes del diseño piramidal, a alto contraste, entre áreas sepias y blancas de una estructura concentracionaria. Aquí, la repetición serial de franjas de luces y sombras obnubilan hipnóticamente la paranoia extraviada de un sí mismo fragmentado.



ORÍGENES



LA RELACIÓN

"La relación" es una de las obras, entre estas encrucijadas, donde el pintor alcanza el roce de un encuentro arquetipíco. Como si en esta pintura se encarnara el entrecruzarse del *anima* y *animus* —de los que hablara C. G. Jung como vectores de la vida inconsciente— en toda su misteriosa ambivalencia, contradictoria y complementaria. Descabellado intento de plasmar la conjunción de la polaridad femenino-masculino en una fusión agónica, sacrificial y, a pesar de ello, imposible e impenetrable... Revelación que la superposición plástico-figural consigue expresar: sobre el fondo total arcilloso de amarillo claro saturado de veladuras, entresalen y se proyectan la masa gris-azulada-café de contornos duros del hombre que, en una actitud de danza, abre sus piernas, brazos, pies y manos, y levanta la cabeza como implorando. Al tiempo que, entre las aperturas que diseña su cuerpo, en el espacio —de su entrepierna, de sus brazos y a todo lo largo de su torso hasta la torsión del cuello, la barbilla y la nariz, a la manera de un plano-patrón, cual piel de carnero extendida en un muro—, se van articulando en ritmo casi humeante, fantasmal, los contornos, ígneo-azulados y esgrafiados, con agilidad de trazos sobre la pared (¿de una caverna?) de la figura tierna redondeada de la mujer. En contraste, ella recoge su desnudez entre sus brazos, pega sus piernas al avanzar furtiva, transparente, pero nítida, pudorosa, lo mismo que provocativa. Una aparición mágicamente invocada-evocada, imagen entreverada de un cuerpo en el otro, advenimiento del deseado fruto de la entrega o sutil presencia del hueco torturante de la ausencia. La forma de lo masculino-femenino no puede existir sin su opuesto, el doble sellado de la mutua figuración sobre el chorreante fondo de su condición terrestre. La doble huella superpuesta de cuerpo completo en la textura arcillosa del cuadro hace, en nuestra percepción, automáticamente intercambiable la orientación vertical de la pintura: ¿quién está encima de quién?, ¿quién de cabeza y quién de pie?, ¿quién arriba y cuál abajo?, ¿puede existir el donante sin la donación?...

Sucede algo análogo a las tensiones que operan en el doceavo arcano mayor del Tarot, "El colgado"... Enigmático engrama bifurcado al que, para colmo, se agrega en un ángulo del cuadro la plasta rectangular de un blanco puro, como insinuándonos que no: no se trata de quién sabe qué inscripción rupestre en el fondo de la cueva de quién sabe qué ritual exótico perdido. La mancha blanca del rectángulo lo atestigua, nos recuerda la cruda materialidad del simulacro actual... Estamos en un plano proyectando una encrucijada real. ¡¿Relación?! La pintura eleva una urgente plegaria sobre el campo interrogante del "aquí y ahora", con la dignidad perentoria de una sinceridad primigenia.

Tras este recorrido, encontramos que resulta pertinente enlazar la factura y las imágenes de estas obras de O. Moctezuma siguiendo su propio método, superponiéndolas virtualmente sobre las coordenadas de una encrucijada en su significación simbólica.

Simbólicamente, la encrucijada es universal. Está ligada a la situación de cruce de caminos que hace de ella una puesta en juego de un centro del mundo para quien se encuentra allí. Lugar epifánico, de apariciones y revelaciones. En todas las tradiciones se han levantado en las encrucijadas obeliscos, altares, piedras, capillas, inscripciones que provocan el detenimiento y la reflexión, señalándolos como sitios de paso de un mundo a otro, de una vida a otra, o de la vida a la muerte.

Y aquí y ahora:

> danzando en la encrucijada
> delirantes
> los contornos de la máscara se perfilan en la punta del
> cañón de la muchacha que interroga hasta tres veces
> sola en la hora más sola de la noche
> al cubo
> desolado de las azoteas por el viaje del jinete,
> que vendrá también solo, lentamente erguido por su
> deseo, deseo que le vacía los ojos, hasta amar a las
> estatuas fijas que meditan en pedestales a la luz de la
> luna roja sobre su paso que reverdece de sombras.
> Ya son florecidas las promesas que escalan por la
> vegetación de edificios que se autoproliferan en una
> hazaña sin cuento, aproximándolo hasta ella,
> que será ánfora repleta en el centro de la plaza

sin la fuente transparente, arbotante de maguey,
donde reposará, por fin, la cabeza del caballo en las
cuerdas invisibles de sus hombros huecos.
Tersura de maniquí del instante fulminante en que
suspira el anagrama que, de ventana en ventana, irá
iluminando el eco de su callejón sin salidas.
¡Ah! Cuántas inmundicias fértiles aquí abandono
para que giren y giren a su gusto,
recomenzando los trazos de mi sangre entre estas
paredes por las que me interno en el misterio del
tiempo y del destino. En el crepúsculo puntual de esta
última parte de la noche.

ESCEPTICISMO Y RELIGIOSIDAD*

Julio Amador Bech
Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

El nihilismo *nace con su doble testa de Jano: como nihilismo activo (línea espontánea afirmativa de valores, promotor militante realista del dominio técnico-científico positivista, racionalista, cínico y pragmático); y como nihilismo pasivo (línea complementaria de reacción desencantada, depreciador de las posibilidades vitales frente a los principios hipostaciados del dominio, criticismo nulificador, relativista y moralizante). Ambos forman el enclave bicéfalo del velo de Maya de la metafísica occidental contemporánea o* escepticismo reactivo. *En contraste, el* escepticismo activo *aparece aquí como una forma de pensar y actuar tejida de asombro, y como una acometida interrogante, de aprehensión sensible y conceptual que discurre activada por una voluntad autónoma, desestructurada y que no reconoce ningún prejuicio, dogma o* a priori *absoluto.*

I

El escepticismo y la fe parecen haber existido desde siempre como distintos caminos de conocimiento, más que como elementos irreducctibles de una antinomia.

Ya sea que se privilegie el principio de la razón frente a las formas religiosas de conocimiento o que, por el contrario, se exalte la fe y, dogmáticamente, se condene la duda y la posibilidad de cuestionar las nociones de verdad: libre reflexión y escepticismo, de ambos modos, se adoptará un punto de partida dualista. Tratemos de ir más allá de cualquier forma más o menos velada de dualismo.

Tradicionalmente se ha situado al escepticismo en el polo opuesto de la fe. La fe es un fenómeno esencialmente de orden religioso, tiene que ver con lo sagrado. Al escepticismo, en cambio, por lo regular, se le atribuye un origen del todo profano. Esto

* El presente artículo forma parte del libro de Julio Amador Bech: *Al filo del milenio. Nihilismo, escepticismo, religiosidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1994, 155 pp.

ha propiciado su oposición y diferencia. Así, la fe, en tanto experiencia de lo sagrado constituye un hecho primordial, fundante. Por el contrario, el escepticisrno, bajo la prepoderante figura de la duda, es considerado como un suceso posterior a la fe.

Lo originario es la fe, lo sustantivo es el creer, la materia misma de la que está hecha la experiencia del ser, la participación del Ser. Dudar pertenece en principio a una realidad de segundo orden, a una realidad derivada de otra original y sustantiva que es la del ser en y por lo sagrado. La fe, premisa del fundamento de las cosas, ontología, puerta de acceso al Ser. Quien duda se desarraiga, suspende su pertenencia al Ser, vela la claridad, la transparencia de su existir dentro de un cosmos.

Esto ha ocurrido así porque lo sagrado aparece, antes que nada, como fundamento de todo lo real. Lo sagrado surge como origen y explicación de todo lo que es. Las religiones constituyen, por principio, cosmogonías. A partir de la fe, conciencia y experiencia de lo sagrado, el Ser abandona su primera forma: el *caos*, para convertirse en *cosmos*. La fe es y supone un *acto de fundación del Universo, del Mundo.*

Lo sagrado interviene en el espacio, introduce en él la armonía, el orden, las jerarquías. Aparecen los sitios sagrados, los vínculos y significados de los cuerpos celestes; el universo adquiere forma y sentido, se revelan sus influencias sobre la tierra, sobre los seres. Partiendo de lo sagrado se establecen las jerarquías concernientes al espacio: el cielo, la tierra, el inframundo; el Centro, lugar privilegiado de apertura al cosmos; las direcciones, los puntos cardinales y su simbolismo...

Así, dice Mircea Eliade:

> Para el hombre religioso el *espacio no es homogéneo*; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativarnente diferentes de las otras: “No te acerques aquí —dice el Señor a Moisés—, quítate el calzado de tus pies. Pues el lugar donde te encuentras es una tierra santa”. (Éxodo, III, 5).
> Hay pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, “fuerte”, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso, esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, *que existe realmente* y todo el resto, la extensión informe que le rodea.

> Digamos, acto seguido, que la experiencia religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equiparable a una fundación del mundo. [1]

Lo sagrado es un suceso primordial, originario, fundante. La fe, en tanto conciencia de lo sagrado, participa de esta realidad primordial. Concebir al mundo religiosamente es fundarlo. El relato de esta fundación está en los mitos: revelación y fundamento del origen de todas las cosas. *Origen*, suceso ocurrido en un tiempo sagrado, diferente en calidad del tiempo profano

> *El tiempo sagrado es por su propia naruraleza reversible*, en el sentido de que es, propiamente hablando, *un tiempo mítico primordial hecho presente*...todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado, que tuvo lugar en un pasado mítico, "al comienzo"...EI tiempo sagrado es, por consiguiente, indefinidamente recuperable, indefinidamente repetible. Desde un cierto punto de vista podría decirse de él que no "transcurre", que no constituye una "duración" irreversible. Es un tiempo ontológico por excelencia, "parmenideo": siempre igual a sí mismo, no cambia ni se agota.[2]

El mito ocurre en esa dimensión del Tiempo-Espacio sagrado. Las mitologías, en tanto *corpus* mítico, son a la vez fundamento y explicación de todo lo que existe.

En sentido estricto, las cosmogonías son el acto por el cual se fundan todas las cosas. En las cosmogonías está el origen, la explicación y el fundamento, la razón de ser de todas las cosas. El porqué del Universo, del Mundo tal como lo conocemos.

Todas las cosmogonías han perdido el rastro de sus orígenes, de ahí que pertenezcan a un tiempo mítico primordial. Todas las cosmogonías se valen de imágenes equivalentes para explicar el origen de la vida, de los seres y de las cosas. Con ligeras variantes, las metáforas son las mismas:

> Luego deliberaron los dioses, dijeron: "Quien habrá de morar? Consolidose el cielo", se consolidó la Señora Tierra.[3]

---

1 Mircea Eliade. *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama, 1979, p. 25 (orig.).
2 *Op. cit.*, pp. 63-64 (curs. orig.).
3 *Mitos y literatura azteca,* José Alcina Franch compilador, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 86.

> Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio. Todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo... sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia.
> Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores estaban en el agua rodeados de claridad... ¡Hágase asi! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y desocupe, que surja la tierra y que se afirme! Así dijeron....Luego la tierra fue creada por ellos. Asi fue en verdad como se hizo la creación de la tierra! dijeron, y al instante fue hecha.[4]
> [Dicen] que el Dios de todas las cosas —quien quiera que pudiera haber sido, pues algunos lo llaman Naturaleza— apareció de pronto en el Caos y separó la tierra y el aire superior del inferior. Después de desenredar los elementos los puso en el orden debido, tal como está en la actualidad. Dividió la tierra en zonas...Sobre ella puso el firmamento rodante, al que tachonó con estrellas, y asignó posiciones a los cuatro vientos. Pobló también las aguas con peces, la tierra con animales y el cielo con el sol, la luna y los cinco planetas. Finalmente hizo al hombre..[5]
> En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era algo caótico y vacío, y tinieblas cubríin la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas.
> Dijo Dios: "Haya luz" y hubo Luz...Dijo Dios: "Haya un firmamento en medio de las aguas, que las esté separando unas de las otras". Y asi fue... Dijo Dios: "Acumúlense las aguas de debajo de los cielos en una sola masa y aparezca el suelo seco". Y asi fue...Dijo Dios: "Brote de la tierra verdor: hierbas de semilla y árboles frutales...Y así fue... Dijo Dios "Haya lumbreras en el firmamento celeste para separar el día de la noche"...y así fue...
> Dijo Dios: "Bullan las aguas de bichos vivientes y revoloteen aves sobre la tierra" ..Y asi fue...Dijo Dios: "Produzca la tierra seres vivientes según su especie" ...y así fue... Dijo Dios: "Hagamos el hombre a imagen nuestra"[6]

Los mitos resuelven el misterio fundamental de la existencia. La vida misma es el Gran Misterio ¿Por qué somos? ¿Por qué existe lo que es? ¿Por qué no mejor la nada? ¿Por qué lo que exis-

4 *Popol Vuh*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
5 Robert Graves. *Los mitos griegos*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 38.
6 *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Editorial española Descle Brouwer, 1971, p. 11.

te es como es?

La vida ofrece una abismal dificultad de principio a su traducción, a su metamorfosis en el lenguaje: entre la vida y las palabras media un abismo. Sobre ese abismo, aletean las imágenes. La vida... el Ser es tan extenso, tan complejo, tan rico. ¿Cómo recogerlo en el lenguaje? ¿Cómo recrearlo? Por principio, el Ser, ofrece resistencia a ser comprendido y explicado por el lenguaje.

El mito encierra la magia del lenguaje que permite superar ese dilema. El mito construye el puente entre la vida y el lenguaje. El mito convierte en habla lo que era naturaleza. Por eso el mito no sólo es el acto de fundación de la vida, del Universo, del Mundo, precisamente por eso es también, básicamente, el acto de fundación del lenguaje mismo. El mito es la constancia, la evidencia del lenguaje como fundación de las cosas, del lenguaje como origen. Por él existen las cosas: "Dijo Dios: *Haya Luz*, y hubo Luz". (Genesis I, 1) por eso el lenguaje es *origen* y *poder creador* de todas las cosas. El lenguaje es una manifestación del poderío divino, de su potencia creadora a través del verbo, como en el mito del Golem.[7] El lenguaje es un don de los dioses porque resuelve la dificultad inicial: de la oscuridad crear la luz, de la opacidad, la transparencia, del Caos, el Cosmos.

Permite por primera vez, unir vida y pensamiento, hombre y naturaleza. Por eso *Creación del Ser* y *Creación del Lenguaje* son una sola cosa, un acto único. En la base de toda ontología está la palabra. Así, el mito no sólo constituye el acto.de fundación del Cosmos, sino, simultáneamente, es el acto de fundación del lenguaje, porque es, al tiempo, el acto por el cual el cosmos se vuelve inteligible.

Al hablar de las cosas, el mito les confiere claridad, las purifica, las vuelve inocentes, las funda como naturaleza y eternidad. [8]

El mito es, a su vez, un acto de iniciación por el cual se nos permite acceder al Ser, participar de lo cósmico. El mito es el acto fundacional del Cosmos, y, a su vez, fundación del cosmos en cada uno de nosotros; el acto por el cual nos arraigamos en la vida, el acto por el cual uno por uno echamos raices en el Universo.

Antes de ser iniciado en la verdad del mito, no se existe aún. Se nace verdaderamente después de ser iniciado. Ser iniciado significa, fundamentalmente, *participar de la realidad mítica*. Antes de eso no se es aún. Por eso se dice que los niños que mueren antes de

---

7 Cfr. Jorge Luis Borges. *Prosa Completa*, Bruguera-Emecé.
8 Cfr. Roland Barthes. *Mitologías*, Siglo XXI, Editores.

ser bautizados "se van al Limbo", ese lugar misterioso del no-ser.

Para la tribu de los Omaha la "ceremonia del octavo día" tiene la finalidad de introducir "al niño en la abundante vida del Universo".[9] Esta ceremonia "proclama de manera inequívoca la creencia omaha en la relación del hombre con los poderes invisibles del cielo y en la interdependencia de todas las formas de vida".[1]

Existe un rito siamés que permite ver cómo, mediante el ritual —que no es sino la realización física, ceremonial, de un mito— se logra el enraizamiento del recién nacido en este mundo: se cree que al nacer, el nino está todavía estrechamente relacionado con el mundo de los espíritus, para evitar que los espíritus lo reclamen, una anciana levanta la cuna y la hace girar, al tiempo que recita una invocación, finalmente, suelta el cesto bruscamente para hacer al niño llorar con fuerza, con lo cual, se pretende hacer que el niño olvide sus vidas anteriores y así, arrancarlo definitivamente del mundo de los muertos. Es una ceremonia que constituye el reverso simétrico del ritual de separación de la vida de muertos, que tiene lugar en el funeral."[11]

Todos los rituales, pero en particular los iniciáticos "tienen como fin la vida" —dice Hocart—[12] y todo lo que conduce a ella. Todo lo que la potencia y beneficia, anadiría yo, de ahí que el ritual iniciático pueda tener también un poder curativo:

> Conozco a una joven que no fue bautizada cuando niña. Pero padecía continuamente de diversas dolencias, de forma que se bautizó; desde entonces ya no la asalta ninguna enfermedad.[13]

En relación a esto resulta sumamente ilustrativo el simbolismo bautismal:

> La inmersión en las aguas significa el retorno a lo preformal, con su doble sentido de muerte y disolución, pero también de renacimiento y nueva circulación, pues la inmersión multiplica el potencial de la vida... Representa la muerte y la sepultura, la

9 Cf. Hocart, Arthur M. *Mito, ritual y costumbre Ensayos heterodoxos*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1985, p. 21.
10 *Ibid.*
11 *Op. cit.,* p. 215.
12 *Ibid.*, p., 224.
13 *Ibid.*, p., 229.

> vida y la resurrección...Cuando hundimos nuestra cabeza en el agua, como en un sepulcro, el hombre viejo resulta inmerso y enterrado enteramente. Cuando salimos del agua, el hombre nuevo aparece súbitamente... la muerte afecta sólo al hombre natural, mientras que el nuevo nacimiento es del hombre espiritual. [14]

El bautismo reúne algunos de los componentes del ritual iniciático, citemos de nuevo a Eliade:

> La mayor parte de las pruebas iniciáticas implican, de manera más o menos transparente, una muerte ritual a la que seguirá una resurrección o nuevo nacimiento. El momento central de toda iniciación viene representado por la ceremonia que simboliza la muerte del neófito y su vuelta al mundo de los vivos. Pero el que vuelve a la vida es un hombre nuevo, asumiendo un modo de ser distinto. La muerte iniciática significa al mismo tiempo fin de la infancia, de la ignorancia y de la condición profana. [15]

Esencialmente, los ritos iniciáticos en las sociedades tradicionales tienen el poder de transformar a los niños en hombres, preparándolos para entrar en contacto con lo sagrado, con los *misterios de la vida*. Esto para las mujeres como para los hombres, permitiéndoles, por mediación de su mitología, integrarse verdaderamente a la vida: pertenecer a una comunidad, hermanarse con la flora y fauna, con el cielo y la tierra, con los dioses y héroes... con el Ser todo, pero antes que nada, con ellos mismos. Esta *certeza* de pertenecer a la vida, a una comunidad, de tener Centro, de tener raíces, es algo fundamental para que el ser humano pueda existir plenamente en el Mundo. Este arraigo en la vida, en el mundo, es la verdadera base de la libertad, se puede ir a donde sea o enfrentar cualquier peligro puesto que *se tiene centro*, se han echado *raíces en la existencia*.

> En la Grecia antigua —dice Rollo May—...donde los mitos eran algo vital y poderoso, los individuos podían enfrentarse a los problemas de la existencia sin experimentar sentimientos de culpabilidad o ansiedad.
>
> ...Pero cuando los mitos de la Grecia clásica se derrumbaron en los siglos II y III, Lucrecio encontró "corazones apesadumbrados

14 *Ibid.*, p. 452.
15 *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 12-13

> en todos los hogares; acosada por constantes remordimientos, la mente era incapaz de aliviarse y se le veía forzada a desahogarse mediante lamentaciones recalcitrantes.[16]

Como hemos visto anteriormente, en esos momentos en los cuales la potencia simbólica del mito se debilita, cuando pierde el poder de permitir que los seres humanos enriquezcan el sentido de su existencia, la verdadera vida espiritual es sustiuida por una moral artificial y dogmática, ajena por completo a la vida. Lo que sólo agrava el problema del desarraigo, de la pérdida de uno mismo. No hace sino crear las condiciones favorables para que surja el esceptisismo *reactivo*.

II

Por lo que se refiere al esceptisismo *activo* el problema es otro. Planteando en términos históricos, la duda, la reflexión, el cuestionamiento de la verdad aparecen, en relación con los mitos, como una realidad de segundo orden, como una realidad derivada. Como una práctica que encierra un gran peligro: *el desarraigo*. Pues, para la mayoría de las sociedades tradicionales, el desarraigo equivalía a la muerte o lo que era aún peor a una vida sin centro, sin rumbo, sin estrella. Para la civilización occidental vista en su conjunto —tanto espacial como temporalmente— el proceso de desarraigo —que entendemos, principalmente, como la creación de un pensamiento, de un *discurso dominante* no fundado en la religión, profano por excelencia— ha ocurrido como un proceso lento, discontinuo, en el curso de periodos de tiempo sumamente dilatados, pero ha tenido, sin embargo, consecuencias muy radicales. En el origen ese pensamiento del que surgió el discurso moderno se alimentó principalmente de la *duda creativa*, de la posibilidad de cuestionar los dogmas, pero, sobre todo de la posibilidad de *interrogar a la naturaleza*: nacimiento del método experimental. La ciencia es, en este sentido, un "pensamiento negativo", una forma de escepticismo activo, antes que un conocimiento positivo. Así, en Occidente aquello que aparecía como algo derivado se ha convertido en lo dominante. ¿Cómo ocurrió esa "emancipación" del discurso respecto de lo sagrado? He ahí la historia de la ambivalencia del escepticismo. De su *tensión*

16 *La necesidad del mito*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 18

interior entre la voluntad de poder y el nihilismo.

Si el mito no es la verdad revelada súbitamente por un acto sobrenatural, entonces, la duda sería, genéticamente, lo primero, *la voluntad de poder*, el hombre desnudo frente al cosmos preguntándose por el Ser y ofreciendo una respuesta, la fuente misma de la poética creación del Ser por la palabra. Dicho de otra manera, la duda depende y está en función de lo sagrado. Aparece como una realidad posterior. La duda surge así, siempre, al interior de alguna modalidad de la fe. Vista de esta manera, la duda encierra siempre una tensión, una lucha interior, entre dos alternativas, la afirmación, la *creatividad*, el reencuentro, o la negación, la separación, la ruptura.

En tanto *confirmación de la fe* (partida-prueba-retorno) la propia experiencia religiosa supone *la duda*, la incluye. Mas aún, algunas religiones contemplan la duda como un momento de la fenomenología, de la odisea del creyente hacia la fe profunda. La fe es el fenómeno total, la duda, sólo un fragmento, tan sólo un instante de la experiencia religiosa. La manifestación de lo discontinuo en el seno de lo continuo. El pasajero suspenso, la momentánea ruptura. La duda es lo que termina por consolidar a la fe. Es la caída: como un difícil trance, una forma de descenso a los infiernos que, al ser superada, se convierte en la puerta de acceso al saber; conduce al ascenso hasta las misteriosas verdades últimas, o, por el contrario, lleva a la caída definitiva, a la errancia sin fin, al total desarraigo.

Desde esta perspectiva podemos ver cómo la actividad crítica que ha ejercido el escepticismo activo al interior de los discursos religiosos ha podido ser reintegrada en la experiencia religiosa, ejerciendo una influencia benéfica: permitiendo que la vida espiritual vaya más allá, se haga más profunda, se cuestione a sí misma y se supere, no en el sentido tradicional del progreso, sino en el de lograr una mayor apertura y riqueza espiritual. Porque en el camino espiritual, *siempre* se puede ir más allá, siempre se puede profundizar. Es este el sentido de la voluntad de poder. Eso ocurre en todas las religiones, ya sea como forma dominante, en el budismo mahayámico, por ejemplo, o como los brotes "heréticos" (de un misticismo extremo) en el cristianismo, el judaísmo y el islam.

En relación con esto podemos citar de nuevo un fragmento de M. Eliade:

> Pero, bien mirada, esta historia conservada en los mitos sólo está "cerrada" en apariencia. Si el hombre de las sociedades primitivas se hubiera contentado con imitar *ad infinitum* los contados gestos ejemplares revelados por los mitos, no podrían explicarse las innumerables innovaciones que a lo largo del tiempo ha ido incorporando. No existen sociedades primitivas absolutamente cerradas...Sólo que, a diferencia de la sociedad moderna, todas las innovaciones han sido aceptadas como otras tantas "revelaciones" de origen sobrehumano.[17]

Esto se ve con toda claridad en el ejemplo del budismo, una religión basada en lo fundamental en un escepticismo activo, lleno de ingenio y creatividad. A diferencia de otras religiones como el cristianismo, basada esencialemente en la fe. Aunque el budismo, como cualquier otra religión, no ha estado exento de dogmatismo, institucionalización y empobrecimiento de su mensaje espiritual, ha podido, sin embargo, mantener sobre todo en sus vertientes china Ch'an y japonesa Zen, el espiritu, lúdico y antidogmático del escepticismo activo. De hecho el budismo supone, de origen, un cuestionamiento radical de la metafisica brahamánica.

Existen innumerables versiones del mito de Buda. Cada versión es, a su vez, una interpretación que destaca ciertos aspectos del rnito por significativos y oculta otros, hace silencio en torno a ellos. Entraremos en esa historia de las interpretaciones haciendo lo propio. Nos interesa explorar algunos aspectos del mito, así como de la doctrina que se deriva de él.

Lo esencial de este mito, en tanto narración de un suceso, está constituido por la historia del camino que siguió un hombre, el príncipe Siddharta, hacia el "despertar". Es la historia de cómo ese hombre se convirtió en "El Despierto", el Buda. De ahí que debamos preguntar: ¿despertar? Sólo quien está sumido en el sueño ha de despertar. Sí. En la mitología budista la vida es sueño, es el sueño de *maya*, la ilusión. Soñamos...pero podemos despertar. El núcleo de la enseñanza del Buda es la *experiencia* del despertar. Mas, transmitir esa experiencia es algo prácticamente imposible. Buda sabía eso desde un principio, de ahí que la transmisión de su enseñanza suponga como punto de partida una ruptura *semántica radical* que constituye una gran novedad

17 *Op. cit.*, p. 12.

"doctrinal" o, en todo caso, práctica que introduce el Buda en el horizonte de la religiosidad. Un vasto campo que se extiende frente a nosotros y, en él, el budismo Ch'an chino y Zen japonés, sembrarán infinidad de nuevas flores.

Del uno surge el dos. Así, tenemos un par de elementos fundamentales en el mito: el camino y la enseñanza del camino, lo intransferible y la manera de comunicarlo, la experiencia del despertar y la enseñanza de esa experiencia.

Buda despertó, los demás seguimos soñando. Permanecemos sumergidos en el sueño de maya, la ilusión. Maya es, por supuesto, una mujer. En la India, la referencia más antigua de maya, como ilusión, procede de los cultos neóliticos de la negra Diosa madre Khali:

> Parece negra porque se la ve desde la distancia, pero cuando se la conoce íntimamente ya no lo es...La servidumbre y la liberación son obra suya. Por su Maya, los mundanos se complican con "mujeres y dinero" y, por su gracia, alcanzan su liberación. Se la llama la Salvadora y Supresora de la servidumbre que ata al hombre al mundo...Es obstinada y siempre debe imponerse. Está llena de dicha.[18]

En todas las mitologías el origen de la ilusión, de esa peculiar voluntad de poder, está en la mujer. Ella es la fuente de los placeres, por eso del *deseo*, fuente de la *sed de saber* y por eso de *poder*, como en Eva o en Lady Macbeth. Es la causa de que el hombre se exceda y vaya más allá de sus límites.

Según el mito Buda está simbolizado por el elefante blanco, y significa el surgimiento de un *nuevo eje del mundo*. El elefante es el emblema de la sabiduría, la templanza, la eternidad y la piedad. Ese blanco elefante surgió del vientre de Maya. Pues el nombre de su madre es Maya, quien sueña que un elefante blanco entra por su costado izquierdo sin causarle dolor. Es el "Sueño de la Anunciación" y Buda —al igual que su contemporaneo Lao Tzu y como, cinco siglos más tarde, Jesús— nace sin la intervención de hombre alguno:

> Dice la historia que el "Muy Iluminado" nació en el año 543 a. C. Su padre se llamaba Suddodharna y era rey de los pequeños

18 Shri Ramakrishna citado por Campbell, *op. cit.*, vol. II, pp. 194-195

> ducados del nordeste de la India...Su madre llevaba el bello nombre de Maya —que significa "Ilusión"— ...todas las virtudes del alma y del cuerpo se hallaban en ella reunida... "Era bella como las descripciones de un libro de poesías —dice Claude Aveline—, semejante a las ninfas Apsaras cuando visten sus más suntuosos ornamentos. No era violenta ni desdeñosa. Estaba pura de toda mancha, libre de orgullo, de capricho y de deseo...en verdad ella parecía una de esas imágenes que se desvanecen al despertar"...En la víspera de la gran fiesta del solsticio de verano, que dura siete días, sintió Maya un secreto presagio, pidió al rey permiso para retirarse al departamento más lejano del gran palacio, sin cortejo ni servidumbre. En la noche del séptimo día...tuvo un sueño: el "Sueño de la Anunciación". Los cuatro Dioses Guardianes del Cielo vinieron hacia ella y la llevaron por los aires a la cima de la "Montaña de las Mil Ramas" y las cuatro esposas de los Guardianes Celestes vinieron enseguida para purificarla mediante rigurosas abluciones en las aguas de un lago transparente...Junto al lago había una colina de plata y, en lo alto de ella, un elefante de nieve se erguía bello y enigmático. De pronto, el elefante avanzó sobre la reina y, después de haberla adorado dando tres vueltas en torno suyo, la apretó dulcemente contra su flanco derecho, como si hubiera querido entrar en su seno, y Maya sintió que una alegría extraordinaria y completa, del alma y del cuerpo la poseía. Así fue engendrado el futuro Buda, sin concurso del esposo de Maya y por virtud del "elefante blanco", animal sagrado ... en todos los paises de cultura indostánica.[19]

El nombre de su madre y la etimología de ese nombre, su significado no son casuales, cobran sentido como elementos clave de la estructura del mito. La duplicidad de Maya: 1) como *madre* de Siddharta y 2) como *etimología* de la ilusión, permite comprender el *sentido oculto,* revelar el *plano conceptual* del mito. Siddharta proviene de Maya pero su destino es liberarse de *maya* (ilusión), convertirse en el Buda, "El despierto". Simétricamente, el destino de Maya (madre) es engendrar a Buda y morir —la madre de Siddarta muere a los siete días de haberlo engendrado—; de igual modo que el destino de maya (ilusión) es dar origen a la *iluminación*, al despertar y en ese momento disolverse. En el contexto de la tradición religiosa hinduísta y yogui, la más antigua, compleja

19 Juan Marín, *op. cit.*, pp. 260-261.

y rica escuela de psicología que haya existido hasta la época actual, *maya* no es algo *exterior* sino, justamente, el elemento constitutivo de la *interioridad*, de la *psique* humana. Zollinger define a maya de la siguiente manera:

> La lección puede entenderse psicológicamente en tanto se refiere a nosotros. La proyección, la exteriorización constante de nuestra *shakti* (energía vital especifica) es nuestro "pequeño universo", nuestro dominio restringido y ambiente inmediato, lo que nos concierne y afecta. Poblamos y coloreamos la pantalla objetiva, indiferente, neutra, con las imágenes y los dramas que constituyen el sueño interior de nuestra alma y, en consecuencia, caemos víctimas de esos acontecimientos trágicos, de esas alegrías y dolores. El mundo, no tal cual es, sino como lo percibimos, es el producto de nuestra *maya*, o ilusión. Puede entenderse esta última como nuestra propia energía vital, más o menos ciega, que produce y proyecta las formas y apariencias demoníacas o bienhechoras. Somos así los prisioneros de nuestra propia Maya—shakti y del filme que ella suscita sin tregua. Es la magia del no saber, del hecho del "no conocer mejor". El ser supremo es el dueño de la maya. Todos los otros son las víctimas de su propia maya personal. Liberar al hombre de una tal magia es el objeto principal de todas las filosofiías hindúes.[20]

A partir de aquí es fundamental que veamos a maya como una fuerza psíquica interior y, de la misma manera, comprendamos que *todos los enemigos y obstáculos* a los que se enfrentará Siddharta en su camino hacia la budidad son, en realidad, *fuerzas psíquicas interiores* que en el mito están representadas como *figuras y personajes exteriores*. Si vemos a todos estos como lo que son: *fuerzas interiores*, el verdadero significado del combate que libra el joven Siddharta se volver diáfano

En el mito se dice que Maya relató a su esposo, el rey, el sueño que había tenido. El rey mandó llamar a los sesenta y cuatro brahamanes más sabios para que interpretasen el sueño. "La interpretación del sueño era importante porque en la Antigüedad el sentido de un sueño anunciaba un acontecimiento futuro".[21] La respuesta de los grandes sacerdotes —dice Rhyss David— es la siguiente:

20 Citado en Cirlot, *op. cit.*, p. 302.
21 Michel Foucault. *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 79

> Nacerá del vientre de la reina un niño que será un Chakravarti o sea un Monarca Universal, pero si él decide ser un monje, llegara a ser un "Buda" o sea "Aquel que levanta los velos de la Ignorancia y del Pecado sobre el mundo".[22]

Previos a su nacimiento ya estarán fijados esos *dos destinos posibles* entre los cuales Siddharta deberá elegir. Su padre decide por él y elige que sea el Amo del Mundo y trata por todos los medios a su alcance de evitar que se convierta en el Buda: primero lo distrae con la enseñanza de todas las artes guerreras, propias de un príncipe, en las cuales Siddharta supera a todos sus contemporáneos. Luego, llegada la edad propia para ello, construye un palacio excelente para él y sus innumerables concubinas, con el fin de distraerlo por completo del mundo y evitar que emprenda su misión religiosa.

Tenemos aquí un tema característico de muchos mitos, un tema que se repite y cuyo significado oculto radica en demostrar que todas aquellas fuerzas que se empecinan en *evitar que el héroe mítico realice su destino* terminan logrando justamete lo contrario: *lanzan al héroe al camino que lo lleva a cumplir con su verdadero destino.*

Para los fines de nuestra interpretación podemos ver al rey como una figura cuyo verdadero significado radica en mostrar la lucha interior del propio Siddharta. El rey se presenta, así, como la *personificación* de uno de los polos de la contradicción, como un *impulso interior* que en un principio lo quiere alejar de su destino. Dentro del príncipe Siddharta, como dentro del príncipe Hamlet habita una lucha interna, un conflicto psíquico, un *doble destino posible.*

Quizás el refugiarse en los placeres había sido un impulso *personal* del príncipe Siddharta, algo que era lo propio de un joven de su rango, pues, en la India de su tiempo: "al joven le corresponden los placeres, al maduro la riqueza y las propiedades, y la religión al anciano."[23]

Pero Siddharta, un joven de inteligencia exhraordinaria, dotado de un peculiar espíritu inquisitivo, pronto se hastía de los placeres y quiere conocer el mundo. Todo eso es algo que en el relato mítico formaba parte de su manera de ser:

---

22 Citado en Juan Marín, *op. cit.*, p. 262.
23 Joseph Campbell, op. cit., p. 305.

> A los siete años, puesto bajo la tutela de un Consejo de Sabios Maestros, presidido por el sabio Vikvamitra...Siddharta demostró tal inteligencia y tales intuiciones y aciertos que los tutores se declararon ante el rey "incapaces de enseñar nada nuevo al discípulo"..."Era de aquellos niños que no hablan porque piensan demasiado"...Una curiosidad inextinguible, un deseo de conocer el porqué de todas las cosas constituía otro rasgo característico del Buda niño. Pero en aquella curiosidad no había nada de pueril, sino que ella obedecía a razones más hondas que la simple curiosidad infantil: él buscaba el porqué para tratar de remediar los males.[24]

Así, este joven que acostumbra dudar de todo, duda por un momento del destino que su casta le asigna. Duda que su vida se circunscriba al dominio de tres artes: las artes literarias, las artes de alcoba y las artes guerreras. Decide entonces, cruza los jardines del palacio, traspone sus murallas y conoce el mundo, para ver qué otras cosas más hay en él, cosas en las que su inquieta mente pueda ocuparse, más allá de los libros y la poesía, los caballos y el tiro con arco, el amor de las mujeres y la música. En esta etapa su mente es como un mono: inquieta y dispersa.

Escapa de la primera esfera de maya, la vida cortesana, el ocio y los placeres. El momento de su salida al mundo coincide con el nacimiento de su hijo, al que llamará Rahula, que significa *atadura*. Este acontecimiento designa una ruptura en el tiempo, el paso a una nueva etapa, marca el momento en el que Siddharta accede a la vida adulta y queda atado a un destino por el lazo de la responsabilidad.

Traspuesto el umbral de la juventud, Siddharta entra en la *segunda esfera de maya*, la esfera de la responsabilidad; aquí, la ilusión se vuelve más real, se convierte en algo más asible que los pasajeros placeres de juventud. Ahora le corresponde a Siddharta ocupar el lugar de su padre, Suddodharna, asumir la responsabilidad propia de su casta: gobernar el reino. Legislar, administrar y hacer la guerra. La red de maya es ahora más fina pero mas firme aún. Nada parece poder escapar a ella. El mundo de los hombres y de las responsabilidades parece tan real. El mundo del hacer y el tener rinde siempre frutos visibles y, en la ilusión de su tangibilidad quedamos atrapados, por lo sutil de su tejido.

24 Marín, op. cit., pp. 264-265.

Pero Siddharta, cuyo nombre significa: "el que ha realizado sus propósitos", sale, de cualquier forma, al mundo. Sale tres veces, y en cada uno de sus paseos se topa con una figura que le muestra las consecuencias de la vida en este mundo. La primera es la enfermedad, la segunda es la vejez y la última, la muerte. Inscrito en el rostro de esos tres hombres (el enfermo, el viejo y el cadáver) "en los que todos nos convertiremos si vivimos lo suficiente" —le dicen—, Siddharta observa un rostro único que se graba en su inconsciente, el rostro cambiante del sufrimiento.

En su cuarto paseo ve "Siddharta a un ermitano, sentado bajo los árboles. El rostro del viejo asceta revela una paz infinita; a pesar de la pobreza de sus vestiduras y la humildad de su apariencia, la expresión de aquel hombre es la de un alma serena y feliz.[25]

Esta cuarta figura responde a las preguntas que las tres anteriores han suscitado. Señala un camino para sobreponerse a las miserias de la vida. Un camino para salir de esa segunda esfera de maya.

La visión del asceta marca el punto sin retorno que llevará a Siddharta a convertirse en el Buda. El príncipe resuelve abandonar todo, él que ha llevado una vida tan rica. "El budismo —dice Borges— cree que el ascetismo puede convenir, pero después de haber probado la vida. No se cree que nadie deba empezar negándose nada. Hay que apurar la vida hasta las heces y luego desengañarse de ella; pero no sin conocimiento de ella."[26]

Siddharta abandona el palacio, y con ello, su familia y su deber de príncipe. Se suma a la vida errante de los anacoretas, entra así en la *tercera esfera de maya*, la esfera en la que la certeza de lo perecedero del cuerpo y el miedo a la muerte reinan en la conciencia del hombre. Aquí, parece ya no haber solución posible pues, ¿que hay que pueda parecer más real que el paulatino deterioro del cuerpo y su ineluctable muerte?

En esta etapa su mente cobra la figura del ciervo que vaga de un pastizal a otro, ahora prueba de esta hierba, mañana de aquella otra.

Vayamos a la versión e interpretación del relato mítico que propone Juan Marín, donde se nos dice que:

> Decidió, así, emprender el camino de los anacoretas, hacerse un

25 *Ibid.*, p. 268.
26 Jorge Luis Borges. *Siete noches*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 83.

> "sannyasin", un monje peregrino, uno que ha renunciado a los " Tres Mundos": el de los hombres, el de los antepasados y el de los dioses (placeres terrenales, gloria póstuma y bendición del paraíso)...Ya dijimos que este "abandono del mundo" no tenía nada de excepcional, pues millares de jóvenes lo practicában en la India de aquella época. Los jóvenes —aristócratas la mayor parte de ellos— que así se hacían "sannyasin", al adoptar esta actitud de rebeldía o de evasión ante la vida, no se sujetaban a plan cocebido alguno, eran libres, no estaban atados por voto ninguno. No existía todavía la Orden de los "sannyasin", ni jerarquía de ninguna clase dentro de sus adeptos. Al renunciar a la vida, estos, no se proponían tampoco alcanzar determinados beneficios extraterrenales, sino que buscaban resolver sus propios problemas de conciencia, su crisis espiritual en este mundo...Huyó, según la leyenda, de noche...Desde ese momento se llamó "Sakya el Monje" o "Sakyamuni"...el nuevo monje errante se entregó a las más duras y torturantes prácticas de autocastigo: ayunos, abstinencias, maceraciones... [27]

En esta etapa en la que Siddharta se convierte en Sakyamuni, bien podemos atribuírle los versos de Valery:

> Como un reptil que el viento mece
> silbo con gran delicadeza
> y a la gloria de Dios se ofrece
> la constancia de mi tristeza.
> Me basta que en el aire largo
> la esperanza del fruto amargo
> sobre el fango quede sellada.
> ¡Esa sed que te hace crecer
> y exalta hasta elevar al Ser
> la omnipotencia de la Nada! [28]

Por seis años, Sakyamuni anduvo errante, enmedio del bosque, recorriendo un camino y luego otro. Escuchando a este sabio y luego a aquél. Cumplido ese tiempo, Sakyamuni, agotado y viendo minado su cuerpo debido a los rigores de las prácticas ascéticas, las abandona por completo y comienza a alimentarse debidamente,

27 *Op. cit.*, pp 268-269.
28 P. Valery. *Poesías*, Madrid, Visor, 1980, p. 41.

erradica de su vida las mortificaciones por perniciosas y autodestructivas. Aquí comienza su camino hacia la iluminación. Fueron seis años, porque como se dice en el *Libro de las mutaciones*:

> Después de un tiempo de decadencia, llega el punto decisivo. Regresa la luz poderosa que había sido desterrada. Hay movimiento pero no es traído por la fuerza...Todos los movimientos son completados en seis estadios y el séptimo produce el retorno...Por ello, siete es el número de la luz joven y se levanta cuando seis, el número de la mayor oscuridad, es aumentado en uno. De esta manera el estado de reposo da lugar al movimiento...Este principio de permitir que la energía se renueve a sí misma mediante el descanso, puede aplicarse a todas las situaciones. El regreso de la salud después de la enfermedad, el retorno de la comprensión después de un distanciamiento: todo debe ser tratado tiernamente y con cuidado en el principio, para que el retorno pueda llevarse a un florecimiento.[29]

Seis también porque el seis es la duplicación del tres y tres son las esferas de maya de las que Sakyamuni está a punto de liberarse. Seis porque:

> Corresponde a las seis direcciones del espacio (dos por cada dimensión) y a la terminación del movimiento (seis días de la creación). Por ello, número de la prueba y del esfuerzo.[30]

Seis porque inaugura un nuevo ciclo, por eso comienza con la revelación del *Sendero Medio* que, más tarde, una vez completado el *Ciclo de la iluminación* será enseñado en el primer Sermón del Buda en Benarés:

> Esto he oído. En una ocasión, el Bendito se hallaba cerca de Benares, en el Parque de los Ciervos, de Ispatana. Allí, dirigió a sus cinco oyentes el siguiente mensaje:
> Monjes, hay dos extremos que el hombre que ha renunciado al mundo no debe seguir: por un lado, la autoindulgencia con los objetos del deseo sensual, lo cual es inferior, vulgar e inútil. Por otro lado, la automortificación, que no es sino dolorosa, indigna

29 *Yi Ching*, México, Lince editores, 1985, pp. 106-107.
30 Cirlot, *op. cit.*, p. 330.

y a nada conduce.[31]

Para la interpretación de este pasaje los matices son importantísimos. Antes que nada, debemos observar que, únicamente, se nos está aconsejando evitar dos formas de *exceso*, dos prácticas extremas: el abuso de los placeres sensuales, tanto como los rigores del ascetismo. En ningún momento se están negando, condenando, prohibiendo o persiguiendo los placeres sensuales. Nunca se niega ni se teme la realidad del cuerpo, por el contrario, se la reconoce, se la acepta; simplemente, se recomienda no caer en los excesos. No hay pecado ni castigo. En el budismo no existe juez exterior alguno. Ni Dios vigilante que bendiga o condene. Cada uno es su propio juez, si es que tal concepto vale, mejor, cada uno es su propio *testigo*. Cada uno de nosotros pone en movimiento la rueda de su propio *karma*, es decir, las consecuencias de mis actos son lo que conforma, día con día, la vida que yo me doy a mí mismo; lo que doy al mundo, lo que doy a los demás es lo que de ellos recibo. Hay en ese sentido un máximo de tolerancia en el budismo, y una gran madurez en comparación con otras religiones. No existe obligatoriedad alguna, ni mandamientos ni castigos. Buda, simplemente, *habla desde su experiencia*. De que sólo sugiera, sólo recomiende. Para el budismo no existen los imperativos ni las órdenes. No hay culpa ni expiación de la culpa sino: salud o enfermedad, tranquilidad o sufrimiento, bienestar o malestar, amor o falta de amor hacia uno mismo. Esta es la *compasión* y va dirigida hacia uno mismo, en primer lugar. Compasión que es sólo la transparente conciencia de estar por completo en la vida. Es el saber de estar inmerso, de co-pertenecer a la vida y su destino.

Cuando Sakyamuni encuentra el Camino Medio se inicia el final del viaje hacia la iluminación. Su mente es como un tigre que cae sobre su presa y la devora. Sakyamuni alcanza la iluminación por medio de la meditación-contemplación (*dhyana*). Se sienta a meditar a la sombra de una higuera. Ahí encuentra el centro de la quietud, dice Campbell:

> De acuerdo con esta leyenda, el Buda mismo sólo había logrado romper la red después de años de búsqueda y austeridad, cuando finalmente había arribado al árbol de la iluminación, en el

31 *El Sutra de Bernarés*, Barcelona, Editorial Ibis, 1988, p. 47.

> punto medio del universo, el centro mismo de lo más profundo de su propio silencio —que T.S. Elliot, en su poema *Burnt Norton* ha llamado "el punto quieto de un mundo que gira"—. En palabras del poeta:
> Sólo puedo decir, *ahí* hemos estado: pero no puedo decir dónde.
> Y no puedo decir por cuanto tiempo, porque sería darle un lugar en el tiempo.[32]

Ahí en ese punto quieto de un mundo que gira, Sakyamuni enfrenta las últimas tres pruebas en su camino hacia la iluminación. Hemos dicho ya que se trata de fuerzas interiores: su propia maya, las ilusiones que su mente crea, *fuerzas* con las que Sakyamuni se enfrenta antes de convertirse en Buda. Esos enemigos interiores que Buda vence son tres: 1) el deseo de placeres sensuales, 2) el llamado de la responsabilidad y las obligaciones sociales, y 3) el miedo a la muerte.

En el mito este triple combate está representado por el enfrentamiento de Sakyamuni con los espejismos que Mara —el dios cuyo nombre es *Deseo* y *Muerte*— le envía para desviarlo de su camino.

Primero hace que aparezcan frente a Sakyamuni sus tres hijas, mujeres "excesivamente bellas" que lo incitan "de modo que si el que se hallaba sentado de manera inamovible hubiese pensado *yo*, seguramente hubiera pensado *ellas* y hubiera sido perturbado."[33] El mito dice que Mara le habló de esta manera:

> Mirad, Señor, cómo son bellas y atrayentes...Ellas son vuestras esclavas, ¡oh Señor! Ellas os pertenecen. Ellas poseen la ciencia de todas las voluptuosidades y saben conducir hábilmente los coros de cantos y de danzas. Yo soy el Señor del Deseo, el Amo del Mundo. Los dioses, la muchedumbre de los hombres y los animales de toda clase, amarrados al Deseo, sucumben a mi poder. ¡Venid conmigo o pereceréis! ¡Respondedme ahora mismo![34]

Para entonces Sakyamuni ha abandonado ya la noción de las cosas aisladas como principio de realidad, de modo que permanece inmóvil y la primera tentación fracasa.

Enseguida, Mara hace que aparezcan frente a él imágenes de su mujer llorando, rogándole qué vuelva; imágenes del trono vacío y de sus súbditos que lo conminan a que lo ocupe y tome el

32 Joseph Campbell. "Zen", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 147, México, 1992, p. 163.

gobierno del reino en sus manos. Frente a lo cual Sakyamuni:

> ...en respuesta, simplemente cambió la posición de su mano derecha, permitiendo que sus dedos cayeran por encima de su rodilla, asumiendo la llamada "postura-de-tocar-la-tierra"; al hacerlo se invoca a la diosa Tierra misma, que es la Madre Naturaleza, anterior a toda sociedad y cuyos reclamos son, también, anteriores a cualesquiera solicitaciones; ella habló y, con el sonido del trueno hizo saber que el que se hallaba ahí sentado, a través de innumerables vidas, se había entregado de tal manera al mundo que ya no había nadie ahí.[35]

Finalmente, "el Señor del Deseo se transformó en el Rey de la Muerte y lanzó contra el Bendito toda la fuerza de su temible ejército". Presentando frente a Sakyamuni toda clase de imágenes aterradoras, Buda permaneció inamovible y la última tentación de Mara fracasó.

Así, el Buda alcanzó la *iluminación*, su mente era ahora como un águila, nada escapaba a su mirada, observaba todo desde lo alto. Arribó a la verdadera comprensión, experimentando en medio de ese perfecto silencio la *no-dualidad*, la no-separatidad. No la Unidad, no el Uno, porque si hay *uno*, entonces hay *dos*: *no-dualidad*. Gracias a la *dhyana*, meditación-contemplación, Buda había visto su propio Ser, más allá de toda determinación social, histórica o personal. Desde ese centro de quietud del ser, la realidad se presentaba a la manera de nubes movidas por el viento, *todo se volvía claramente transitorio*: el deseo estaba *vacío*, el deber estaba *vacío*, el miedo estaba *vacío*. No había nada asible en ellos, *vacíos*, *transitorios* como *todos* nuestros sentimientos, como *todas* nuestras emociones. ¿Por qué sufrir por algo que es transitorio?

Eso es lo que se nos enseña en el *Prajnaparamita Sutra* o *Sutra del corazón de la comprensión*:

> El bodisatva Avalokita, moviéndose en el profundo flujo de la Perfecta Comprensión iluminó los cinco skandas (sentidos) y los encontró igualmente vacíos. Después de esta penetración superó todo dolor.
>
> "Escucha, Shariputra, forma es vacío, vacío es forma, la

33 *Ibid.*
34 Marín, *op. cit.*, p. 270
35 Campbell, *loc. cit.*, p. 163.

> forma no es distinta del vacío, el vacío no difiere de la forma. Lo mismo es cierto con los sentirnientos, las percepciones, las formaciones mentales y la conciencia."
>
> "Escucha, Shariputra, todos los darmas (principios religiosos) están marcados con el vacío. No se producen ni se destruyen, no son corruptos ni inmaculados, ni aumentan ni disminuyen. Así, pues, en el vacío no hay forma ni sentimientos, percepciones, formaciones mentales ni conciencia; no hay ojo, oreja, nariz, lengua, cuerpo o mente; no hay forma, sonido, olor, sabor, tacto, objeto de la mente; no hay ámbito de elementos; ni orígenes independientes ni extinción de ellos; no hay sufrimiento, origen del sufrimiento, extinción del sufrimiento, camino, comprensión, logro."
>
> "Como no hay logro, los bodisatvas, apoyados por la Perfección de la Comprensión, no encuentran obstáculo en su mente. Al no tener obstáculos, superan el miedo, liberándose para siempre de las ilusiones y realizando el Perfecto Nirvana. Todos los Budas en el pasado, el presente y el futuro, gracias a esta Perfecta Comprensión, llegan a la Iluminación completa...[36]

Se nos dice, acaso que, cuando se ha recorrido la tristeza en toda la gama de matices que tiene, se ha llegado a su profundidad y, cuando no se puede ir más allá, entonces se sabe que la *tristeza está vacía*, así, lo mismo la alegría y todas las emociones y sentimientos? Cuando se penetra en algo, cualquier cosa, con la fuerza de la *contemplación*, ese algo termina desapareciendo. Volvemos de nuevo al *núcleo* de la doctrina que está fincado en la experiencia. Esto nos devuelve al problema de las limitaciones del lenguaje hablado y escrito para transmitirla en su verdadera riqueza. Lo que es particularmente cierto en la experiencia religiosa del Buda porque ésta, como decíamos en un principio, inaugura una forma totalmente nueva de pensamiento religioso que consiste en *poner en cuestión todas las nociones de verdad* hasta llegar a la esencia del Ser. Su juego es el de la *paradoja* que parte de *negar* todo hasta alcanzar la máxima positividad de *afirmación de lo concreto-instantáneo* de la *vivencia del aquí y ahora*. Este es el camino, tal como lo reconstruye Bhagwan Rajneesh:

> Así, un milagro ocurrió con Buda. De quien se decía que era un

36 Versión de Tich Nhat Hahn. *Ser paz y El corazón de la comprensión. Comentarios al Sutra del corazón*, Arbol Editorial, México, 1990, pp. 117-118.

> hombre carente de Dios, por completo y, a la vez, el más parecido a un dios. Ambas cosas, infiel, pero parecía un dios. Buda era totalmente intelectual y, sin embargo, llegó, llegó porque nunca se engañó a sí mismo. Continuó siempre experimentando. A lo largo de seis años, continuamente, estaba llevando a cabo este experimento y aquel otro, mas, nunca creía. A menos que algo demostrase ser verdadero, a través de la experiencia, Buda se negaba a creer en eso. Así que probaba algo y si no ocurría nada, lo abandonaba.
>
> Un día llegó. Simplemente, a través de dudar y dudar y dudar, experimentando, llegó a un punto: un punto en el cual no había nada más de que dudar. Sin objeto alguno, la duda se desplomó. No había nada más de que dudar. La duda se desplomó y en ese abandono de la duda se iluminó. Se dió cuenta que la duda no era lo verdadero: más bien, lo era él, quien dudaba. Lo real era él y, como no se puede dudar del que está dudando...Buda dudó de todo pero, no podía dudar de él mismo. Cuando todo había sido puesto en duda y nada tenía sentido, Buda, finalmente, fue arrojado hacia la realidad de su propio ser. Ahí la duda se hacía imposible, de modo que esta se disolvió. Repentinamente, despertó a su propia realidad, a su propia fuente de conciencia, al verdadero terreno de la conciencia.[37]

Cuando la última duda se desplomó, lo único que permanecía era él. Llegó entonces a quedarse con lo último, con lo más básico, con su propio ser, con su experiencia y, como ésta era intransferible, estaba más allá de las palabras...Lo que había que transmitir no eran ni conceptos, ni principios, sino las sutilezas de una experiencia que permitía detener de golpe el sufrimiento sin sentido y apreciar la vida en su plenitud. Quizá por eso, en una ocasión, en vez de dirigir discurso alguno a sus discípulos, tomó una flor de loto entre su pulgar y su índice y se las mostró en silencio.

Era la única forma posible de comunicar lo intransferible. Ha sido, justamente, esta verdad interior descubierta por el Buda la que ha constituido el núcleo de la enseñanza del budismo Zen. Ha puesto en el centro el acto creativo como la única posibilidad de enseñanza auténtica. Porque sólo a partir del *acto creativo* se puede comunicar lo inefable. Es la única posibilidad de ser uno mismo, de ir más allá de cualquier dogma o doctrina, de cualquier

---

37 *Op. cit.*, p. 180. Cfr. también Joseph Campbell: *Las máscaras de Dios, Mitología Oriental*, pues existen claros paralelismos en la interpretación de este pasaje del mito del

idea fija. Por eso Zen no es una doctrina ni una filosofía, sino, la realidad misma del despertar, manifiesta en cada acto de la vida: cuando camino, mi mente, mi concentración están por completo en poner los pies en la tierra y moverme, así en cada cosa. Dejo de ser el robot que camina automáticamente para que su mente pueda, mientras, divagar o rumiar sus múltiples preocupaciones, dejando de estar presente aquí y ahora en la vida que está viviendo. Mente-cuerpo, son uno solo, en cada cosa que hago.

Zen es el encuentro con la autenacidad del acto espontáneo. Es la verdad que nos lanza de golpe a la realidad de nosotros mismos, aquí y ahora. Y, puesto que no hay mejor manera de expresar esto, salvo en el contexto de la experiencia misma de la que surge el despertar, reproducimos a continuación, tres anécdotas Zen:

1

Un noble pidió al maestro Zen Takuan que le indicase alguna forma para matar el tiempo. Los días se le hacían intolerablemente largos en su despacho, sentado rígidarnente hora tras hora, recibiendo el homenaje de unos y otros. Takuan escribió ocho caracteres chinos y se los entregó al noble:

Un día es solo un día;
La joya más grande es como el día corto.
Ese día nunca volverá;
Cada segundo vale lo que una joya sin precio.

2

Los estudiantes Zen permanecen un mínimo de diez años con sus maestros antes de que se les considere capacitados para ensenarlo a su vez. En cierta ocasión, Nan-in recibió la visita del monje Tenno, el cual, habiendo terminado recientemente su período de aprendizaje, se había convertido en maestro. Como el día era muy lluvioso, Tenno calzaba geitas de madera y había traído consigo un paraguas. Nan-in le dió la bienvenida y le dijo: “Supongo que dejaste tus geitas en el vestíbulo. Quiero que me digas si el paraguas está a la izquierda o a la derecha de las geitas”.

Tenno, confundido, no acertó a dar respuesta inmediata. Comprendió entonces que era incapaz de mantener su espíritu

en estado de lucidez Zen todo el tiempo. Así que se hizo discípulo de Nan-in y estudió con él otros seis años, hasta que al fin logró consumar en sí mismo el Zen-de-cada-instante.

3

Cuando era un joven estudiante de Zen, Yamaoka Tessu solía ir de un maestro a otro. En cierta ocasión hizo una visita a Dokuon, que vivía en el monasterio de Shokoku.

Ansioso por demostrar sus conocimientos, Yamaoka declaró: "La mente, el Buda y todos los seres vivientes, al fin y al cabo, no existen. La verdadera naturaleza de los fenómenos es el vacío. No hay realización, no hay ilusión: no hay sabiduría ni ignorancia. No hay nada que dar, nada que pueda ser recibido".

Dokuan, que fumaba tranquilamente, no hizo comentario alguno. De repente, se levantó y golpeó fuertemente a Yamaoka con su pipa de bambu. El joven estudiante montó en cólera. "Si nada existe", inquirió Dokuon, "¿de dónde viene esa furia?".[38]

38 *Carne de Zen, huesos de Zen. Antología de historias antiguas del budismo zen*, Madrid, Editorial Swan, 1979.

[illegible]

[illegible] al mismo tiempo. Porque si hay muchos [illegible] sola etapa, [illegible] [illegible] la busca [illegible]

[illegible]

[illegible] entre [illegible] materialeza de los [illegible] hay [illegible] que nada que pueda ser recibido.

[illegible]

[illegible]

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

RESEÑA: "LA BELLEZA"

de Stefano Zecchi

Por Blanca Solares
(Universidad Intercontinental)

Stefano Zecchi. *La belleza*, Madrid, Ed. Tecnos, 1994. Traducción de Mar García Solano. ISBN: 84-309-2452-3.

El autor de *La Belleza*, Stefano Zecchi, es profesor de estética en la Universidad de Milán. Bloch, Goethe, Novalis y el romanticismo, Husserl y Heidegger lo acompañan en sus meditaciones. En *La Belleza* —su primer libro publicado en lengua española—, nos plantea algo más que el análisis de una noción. Lleno de fuerza teórica y energía provocadora, abre las interrogantes centrales de un debate impostergable en relación directa con nuestra experiencia de la belleza del mundo. Quizá, no de forma casual, el libro está organizado en ocho capítulos, el número del equilibrio cósmico y de las direcciones cardinales a las que se añaden direcciones intermedias: Salir del siglo XX; Helena, el horizonte de la belleza; La belleza sublime; Mito y lenguaje simbólico; El laberinto de la esperanza; Belleza y destino; La verdad del símbolo, son títulos que provocan resonancias, a la vez que componen y dan organicidad a su incursión en un misterio.

¿Se puede decir, pues, qué es la belleza? Zecchi se muestra indignado cuando describe cómo lo "bello" o "hermoso" se usa para referirse a cosas sin importancia, como exclamaciones que aluden a algo que puede no ser interesante ni decisivo, o a un estado de ánimo efímero e inconsistente, normalmente, sin significación alguna para la comprensión de nuestra existencia. Su propósito es desmontar la falsedad de tales convicciones. El hilo conductor de su trabajo es mostrar cómo el nihilismo del siglo niega nuestra experiencia y relación con lo bello; desmontar el proceso a través del cual los saberes científicos lo combaten y relegan a un lugar decorativo y fatuo.... Su preocupación es subrayar que "A ello ha colaborado también el *abuso indiscriminado de la hermenéutica* al que hemos asistido en estos años como alternativa a la crisis de la filosofía que se pregunta por los fundamentos y que busca las estructuras de la racionalidad.." El abuso de la hermenéutica ha consistido en presentar los fenómenos, disminuyendo y destruyendo su valor simbólico y metafórico.

Al interferir en la presentación de los fenómenos, creando una inteligibilidad, en realidad, anula la "inteligibilidad imaginativa" de los propios fenómenos... En lugar de ver los fenómenos tal y como se presentan a nuestra imaginación, en su naturaleza de imágenes (no de cosas), somos prisioneros de nuestra comprensión.

La modernidad, como decía Goethe, sigue estando basada en la "deformación mental de las cosas", en la tradición metafísica de las esencias, —agregaríamos— en la progresiva racionalidad científica, y en la ideología ilustrada sobre el papel emancipador de la historia. La idea de que el pensamiento analítico, el análisis semiológico de la forma y la descomposición conceptual del objeto en sus elementos concretos pueden ejercer un poder sobre el objeto y su control, domina la escena cultural de nuestro siglo. Asistimos, en una época de enorme distribución cuantitaiva del arte, a la celebración funeraria de su inutilidad. Pues frente a la ciencia y la técnica, ¿cual sería la utilidad de la belleza para la comprensión y el control reales? Los rasgos del "nihilismo cumplido" de nuestra época son la división y absoluta fragmentación del saber. Recientemente, una nueva cosmética de las ciencias, celebra la hipocresía positivista de la física o la matemática como "nuevos dominios de lo bello", que pueden determinar el fundamento objetivo de la belleza natural en la "compejidad" de un sistema y no en el antiguo ideal que veía en lo "simple" el sello de lo bello y verdadero.

Frente a la hermeneútica y la visión cientificista del arte, Zecchi plantea, de manera compleja, la experiencia de la belleza como una "forma de saber" para rechazar la lógica cultural dominante. Al mismo tiempo, traza con ello la orientación hacia una colaboración del filósofo con el artista fundada en "la fuerza que crea", desde el corazón de la vida, cuya residencia es el lenguaje unido metamórficamente con el mundo. El "lenguaje metamórfico", dice, es potencia creadora, una fuerza mágica que libera energía en la medida en que recupera la forma mítico simbólica de nuestra relación con el mundo, en el preciso momento (histórico) en que nuestra experiencia del sentido se ha disgregado y el lenguaje mítico-simbólico y la expresividad de la forma han sido socavadas. Más allá del signo (concepto más imagen acústica), el lenguaje simbólico o metamórfico, según Zecchi, deja infinitamente activa la imagen sin delimitarla en un concepto.

Si medimos el lenguaje simbólico con el ideal kantiano de un lenguaje que expresa directamente el concepto, un lenguaje que posee una relación con el pensamiento de total reversibilidad, el símbolo resulta intelectualmente pobre. Pero ésta es una pretensión a la que el mismo Kant renuncia cuando admite al símbolo como lo que hace evidente una apertura entre concepto e intuición nunca colmable totalmente, "sobreabundancia" nunca deducible. Zecchi tratará de mostrar cómo frente al símbolo, el sistema de sentido determinado por el código se hunde y el signo se convierte en huella viviente de las fuerzas pulsionales del "todavía-no". A partir de ello, pone en crisis la prioridad fundadora de la historia como instancia hermenéutica decisiva y subraya, más bien, la intuición antihistórica del mundo que le permitía a Goethe comprender las formas generales de la vida en la contemplación de la naturaleza. Lo divino de la naturaleza y su poder de formación se nos revelan a través del mito. Pero la demistificación, que ha sido también el objeto de nuestra cultura, ha convertido al mito en mitología o especie de informe antropológico para explicar los orígenes del hombre, restándole su energía vital y enredándolo en una red de códigos objetivamente interpretables. También la desmistificación del símbolo se coloca en la lógica clasificatoria y racionalizante de la representación de la esencia de la cosa.

La belleza, sin embargo, no tiene un rostro. No se le puede aprehender. Puede tener el rostro que el tiempo haya querido darle para hablar del mundo, para desafiarlo con un sentido, o mejor aún, "para afirmar la sacralidad de nuestra unión con el Todo". El destino de la modernidad deshace la relación metamórfica entre ser de lenguaje y experiencia del mundo, disuelve el signo lingüístico en una semiosis infinita, fragmenta la experiencia vivida para poder exhibir al objeto en sí, "en su sintaxis, separado de la vida del cuerpo y del universo". La belleza no tiene rostro. Pero el afán del siglo XX ha sido el de darle el rostro de la muerte sin concederle incluso la dignidad de la muerte. Una calavera sin signos, anómina, incluso sin dolor, es la cara de la belleza de la modernidad y su rigorismo científico. Conjurar esta amenaza es para Zecchi devolver a la belleza su carácter siempre emergente de "expresión de la creatividad" y "enunciación de lo verdadero", un recorrido al que nos invita, a través de Homero y la poesía trágica, hacia el ocaso que es transición y paso hacia algo distinto de lo presente.

CONVERSACIÓN CON EUGENIO TRÍAS*

Texto de José Ribas

Eugenio Trías es un eterno independiente, que vive de su vocación, con la ética de los sabios griegos y la estética de los monjes góticos. En su saber estar en el mundo jamás se ha convertido en el intelectual-sacerdote que legitima el poder, o que busca protagonismo de los *mass-media*. La suya es la actitud del profeta, místico y anacoreta, que no busca gustar ni complacer. La suya es una actitud comprometida con la aventura del conocimiento. Es un personaje tímido que pasea por pequeñas librerías en busca de tesoros escondidos que, cuando los encuentra, sonríe como un niño. Tiene un gran sentido del humor. Muchas veces se carcajea pero otras ruge y jamás cede a los imperativos del tanto vendes, tanto vales.

Para Eugenio Trías escribir siempre es un acto de amor. Y el amor es ese punto álgido, que se vive como instantánea fugaz, en el cual carne y espíritu quedan absorbidos por un acto que los trasciende. *"Se escribe para alcanzar por los pelos esa 'unidad sustancial' del alma y de cuerpo que, por razones oscuras, ha sido retirada de partida"*, suscribe en *Drama e identidad*.

Una de las aportaciones de Trías en su ya extensa obra filosófica es la de tratar de esclarecer el nivel de singularidad, velado por las ideologías, para salir del laberinto de la ley formal vacía. Laberinto que totaliza y se apropia de todas las esferas del poder. Su pretensión, hallar una cultura no escindida que nos saque del marasmo y que abra vías de plenitud, de felicidad, de concordia, de sociabilidad, de libertad. Las atrocidades de este mundo repugnan a su exigencia estética y a su concepción ética.

Ahora acaba de ingeniar un sistema para explicar la historia del mundo: *La edad del espíritu*.

---

*La reciente entrevista, realizada al destacado filósofo español Eugenio Trías, se reproduce con la autorización de la revista *Ajo Blanco* y con motivo de la próxima visita de este singular filósofo a la Ciudad de México en mayo de 1995. Entre los libros más importantes de Eugenio Trías podemos citar: *El cansancio de Occidente*, en colaboración con Rafael Argullol, Barcelona, Ediciones Destino, 1991; *Tratado de la pasión*, Madrid, Mondadori, 1988; *Filosofía del futuro*, Barcelona, Ariel, 1983; *Lo bello y lo siniestro*, Seix Barral, 1982; *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1977; y *El artista y la ciudad*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1976.

Probablemente uno de los libros que marcarán época dentro de la panorámica de nuestro pensamiento. Aleluya.

—*La Edad del Espíritu* es una odisea histórica que trata de ir mostrando cómo la aventura humana del pensamiento, al enfrentarse al enigma de lo sagrado, va dando diferentes respuestas de las que derivan los grandes marcos religiosos y filosóficos que están en la raíz de las diferentes culturas. ¿Por qué has dividido tu libro en dos grandes ciclos, el ciclo del símbolo y el ciclo del espíritu, que se corresponden con distintas épocas de la historia del hombre?

—El libro, para mí, tuvo el interés de ser como una especie de excavación arqueológica. Un análisis de los sustratos en los que está edificada un tipo de mentalidad que es aquella de la que yo formo parte. Lo primero que diría es que es uno de los recorridos posibles. El que llega a mí, a través de mis propias tradiciones culturales. Una ruta que no es la única posible. Por ejemplo, en el tramo final sigo las tradiciones occidentales de la modernidad europea, o cuando me enfrento a la antigüedad tardía, me centro en la disolución del Imperio Romano. Hago una incursión en el Islam, pero finalmente acabo siguiendo más bien la ruta del Renacimiento europeo.

—En el prólogo afirmas que te lo has planteado como una búsqueda, como una aventura personal que señala un único objetivo: conocer.

—Completamente. He tomado como materia las grandes tradiciones histórico-culturales, las grandes culturas. Pero en el fondo es una especie de metáfora de una historia personal. Como si en mi propia mente estuvieran sedimentadas estas categorías o eones que se corresponden con los grandes marcos culturales y mentales, de mente colectiva, de la historia humana.

—En una época tan materialista, ¿qué es lo que te ha llevado a plantear esta aventura desde el aspecto religioso, espiritual?

—He llegado a la conclusión de que el sustrato determinante de nuestras mentalidades se el sustrato cultural, cuyas raíces son de culto religioso. He ideado el concepto de símbolo como el lugar donde se manifiesta lo sagrado. Pero he pensado el símbolo no en sentido sustantivo, sino como un verbo o acontecimiento. Esto me permite un poco desplegar todos

los caracteres fundamentales del fenómeno religioso: el rito, las formas sacrificiales... O sea, todos los aspectos operativos, pragmáticos de la religión como ceremonia, como culto. Teniendo presente que este culto y este ceremonial lo que pone en escena es un cierto relato, que sería el componente mítico. Con algunas definiciones, como por ejemplo que el lugar de lo sagrado da lugar a la idea de templo. Que el tiempo de lo sagrado es fiesta con sacrificio. Y que todo esto es lo que va definiendo un poco lo que llamo lo revelado de la religión, o la religión revelada y teniendo presente que no hay religión, sino religiones. O en todo caso es una religión que se va diversificando en diversas formas. Aquí es donde empecé a hacer un análisis, ordenándolo según un criterio histórico. No significa que cada estadio supere al anterior. Mi visión en este sentido no es progresista, por eso más bien utilizo un símil musical donde nada ha quedado anulado por lo que sigue. Puede haber formas religiosas que corresponden a una determinada escala, que sería un poco lo que solemos llamar una época, y que luego en cambio se modulan en otra. A lo largo del libro van apareciendo diversas revelaciones. Desde la prehistoria, luego Egipto y Mesopotamia con sus religiones correspondientes, a continuación el ámbito indo-iranio por un lado, y el griego y el judío por otro, más tarde la evolución de estas mismas tradiciones religiosas que dan lugar al fenómeno del sincretismo. Me ha interesado mostrar cómo **este hilo conductor religioso da lugar a marcos de reflexión, y por tanto da lugar a esbozos de lo que ya en épocas modernas llamaremos la tradición racional**.

—En *La Edad del Espíritu* estableces una diferencia entre Grecia e India con la figura del poeta, e Israel e Irán con la figura del profeta.

—Un poco la idea es que la revelación en el ámbito de la India y Grecia la sustenta el poeta. En la India, el término sánscrito es *risi*, que sería una especie de poeta visionario que da lugar a la revelación de los bedas, y en Grecia el aeda, que es el que da lugar a las visiones homéricas. Por el contrario, en Irán hay una revelación monoteísta que tiene como correlato la figura de un enviado, de un profeta, que es el caso de Zaratustra. Y no digamos ya en la tradición judía, en donde se trata de una revelación hecha a un enviado, o a un encadena-

miento y sucesión de enviados, de los cuales se destaca la figura de Moisés. Esto me da pie para hablar de dos áreas: el área poética y el área profética que dan lugar a dos formas de reflexión. En un caso al poeta le seguirá el filósofo. Mientras que al profeta le seguirá la tradición sapiencial que acaba en el género apocalíptico. Son dos áreas que en el ámbito occidental, en la antigüedad tardía, por la vía de Grecia y de Israel dan lugar a los fenómenos sincréticos de los siglos I-II.

—Que es cuando aparece el cristisanismo.

—Interpreto el nacimiento del cristianismo como un fenómeno importante de síntesis de las tradiciones proféticas y filosóficas. Si quieres decirlo así, la síntesis entre la palabra de Dios y la Palabra del Ser.

¿En qué momento nace la filosofía?

—Sitúo el comienzo de la filosofía en Grecia o la India. Y muestro que, en cambio, en tradiciones proféticas es imposible el tipo de cuestiones propias del discurso filosófico; problemas de la relación entre lo uno y lo múltiple, entre el ser y el aparecer, el problema de la verdad planteado como problema de conocimiento del ser o de la realidad... En las proféticas surge otro tipo de reflexiones que son las que son las que llamo sapienciales y que dan lugar a los problemas relacionados con la voluntad divina, las previsiones y providencias de Dios respecto al mundo. El depósito de estas voluntades y de los secretos, los arcanos de la voluntad divina, en el marco de un libro sagrado.

Después de la crisis del Imperio Romano ¿qué tipo de mundo se va configurando?

—El segundo libro está centrado en la antigüedad tardía y Edad Media y tiene tres grandes capítulos. El primero es el origen del cristianismo, la gnosis, el neoplatonismo, etc. El segundo capítulo es la Alta Edad Media, período que corresponde a la categoría mística y ahí es donde me aparece por un lado el Islam y por el otro el cristianismo anterior a la escolástica. El último capítulo es el momento culminante de la Edad Media, el siglo XIII, tanto en el Islam como en la cristiandad oriental y occidental y en el mundo judío. Es el momento de máxima riqueza y de culminación por tanto de todo este ciclo simbólico, donde el elemento religioso, en el sentido más estricto del término religión, está más en primer plano.

Otras Publicaciones de la Universidad Intercontinental

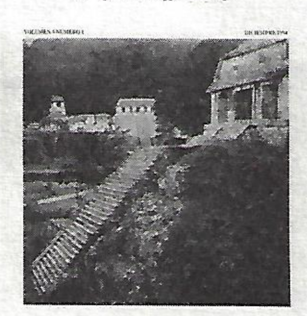


Escuela de Turismo
573 85 44, ext. 1220



Escuela de Traducción
573 85 44, ext. 1200





Extensión Universitaria
573 85 44, ext. 1300



Escuela de Teología
573 85 44, ext. 1100

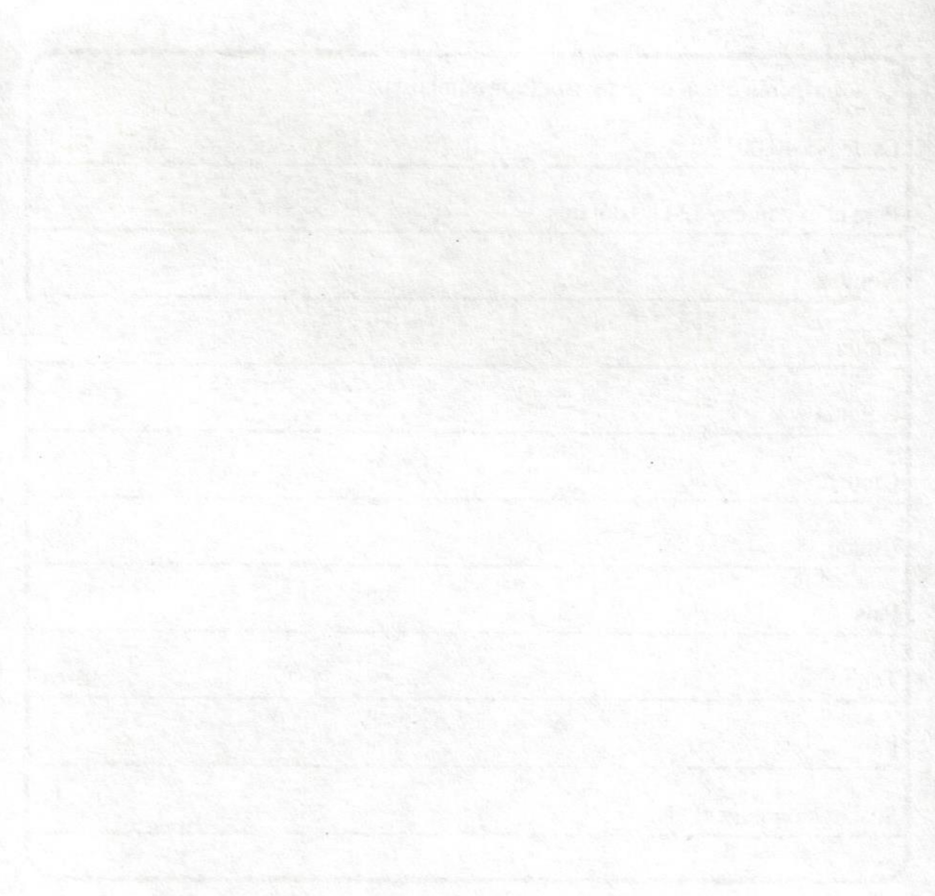
INTERSTICIOS

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE FILOSOFÍA

Revista de Filosofía, Arte y Religión de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual de la revista (dos números).
Es de N$ 40.00
Para el extranjero $20.00 dólares
Nombre
Calle
Colonia
Ciudad
Estado
País
Teléfono
Fax
Suscripción para el año

Favor de enviar cheque o giro junto con la ficha de suscripción,
a nombre de: **Universidad Intercontinental**
Insurgentes Sur 4303 Col. Sta. Ursula Xitle
14420 Tlalpan, D.F.
Tels: 573 8544, ext. 1101 Fax 655 1543.





EN NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO:

- **DEPENDENCIA Y AUTONOMÍA DE LA HERMENÉUTICA, LA METAFÍSICA Y LA ÉTICA:**
  Mauricio Beuchot

- **ÉTICA Y FUNDAMENTACIÓN:**
  Medardo Plasencia

- **LA MORAL, DIFÍCIL RETO:**
  Juan María Parent Jacquemin

- **LA ARGUMENTACIÓN DE "LOS DOCE" EN LOS DIÁLOGOS DE 1524:**
  José Benigno Zilli Mánica.

ÍNDICE

Presentación 5

I. HERMENÉUTICA Y.DEMOCRACIA

"La etapa olvidada" del pensamiento de Habermas
Mariflor Aguilar Rivero 9

Los aportes de Habermas y Apel al debate sobre hermenéutica y educación
Samuel Arriarán 21

Principios hermenéuticos para una didáctica de la filosofía
José Luis Calderón (Coordinador) 33

Relaciones entre la ética y la política
Paulette Dieterlen 51

Democracia y derechos humanos
Carlos Castillo Peraza 61

Derchos humanos y democracia moderna
Luis Salazar C. 67

II. ANALES

Tomás deAquino y Heidegger:
Una guerra de dos mundos
Ramón Kuri Camacho *795*

La ortografía en la metaphycica de Diego José Abad
Concepción Abellán Giral 97

III. ARTE Y RELIGIÓN

Nacimiento de la literatura
René M. Guastalla 103

Encrucijadas virtuales de la pintura de
Octavio Moctezuma
Manuel Lavaniegos 121

Escepticismo y Religiosidad
Julio Amador Bech 139

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Reseña: "La Belleza" de Stefano Zecchi
Blanca Solares 167

Conversación con Eugenio Trías
José Ribas 170